

8

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA
SOCIAL I CULTURAL



JOAN FRIGOLÉ REIXACH

CULTURA Y GENOCIDIO

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA



CULTURA Y GENOCIDIO

Joan Frigolé Reixach

2003

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 8

**Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica**



Disseny de la coberta: Laura Roig

Primera edició:

© 2003 Joan Frigolé Reixach

e-mail: frigole@ub.edu

© 2003 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldiri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions de la Universitat de Barcelona

ISBN: 978-84-9168-205-9

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa s/n

Tel. 934 035 442; Fax 934 035 446

08028 Barcelona

www.publicacions.ub.es

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Mi existencia vista como posibilidad de tu ser, se modificó de la siguiente manera a la luz de la serie de conocimientos y a la sombra del tiempo que pasaba: tu no-existencia como liquidación radical y necesaria de mi existencia. Porque sólo así adquiere sentido todo cuanto ocurrió, cuanto hice y cuanto me hicieron.

Kertész. Kaddish por el hijo no nacido.

Como si se me hubiese aparecido la ley natural pura y dura, pero una ley natural que no conoce ni el nacimiento ni la creación.

Kertész. Yo, otro.

La procréation devint comme un devoir politique, une marque d'engagement pour la cause tutsie, une réponse au génocide.

Sehene. Le piège ethnique.

Y así me encuentro del todo solo
Me han robado a toda mi familia
No hay mujer, no hay hijas, ni yernos
No hay hermanas, no hay hermanos...

Ham Mordeháj Konforti, poeta sefardí

SUMARIO

Introducción. Cultura, genocidio y estado nación. Definición de genocidio y su relación con otros términos. Genocidio y guerra. Estructura del ensayo. Agradecimientos y dedicatorias. 7

Capítulo 1: Objeto y Metodología. Un objeto de estudio en que convergen diversos temas. Sistema de clasificación del estado, cuerpo y persona. Perspectiva comparada. 19

Capítulo 2: La división del duelo, la venganza de sangre y el genocidio. *Antígona* y la división del duelo. El estado nación y la negación del duelo. Parentesco y violencia: límites y mecanismos de regulación. Venganza de sangre y genocidio. Estado y genocidio: dos ejemplos ilustrativos. 27

Capítulo 3: La representación de la procreación en el sistema simbólico del estado nación. Parentesco y sistema simbólico del estado nación. El desplazamiento de *Antígona* por Edipo. La representación de la procreación en los relatos fundacionales del estado nación. Relatos fundacionales hegemónicos y alternativos. Representación de la procreación y sistema de clasificación del estado: nacionalidad y ciudadanía. 45

Capítulo 4: Monoteísmo, procreación y nación. Un relato de inicio del modelo *un único dios-un solo pueblo*. El modelo *un único dios-un solo pueblo* y sus implicaciones en distintos contextos históricos y culturales: En el contexto del cristianismo. En el contexto del Islam. En el contexto del cristianismo oriental. El modelo *un único dios-un solo pueblo* y la política matrimonial. Posición metodológica. 71

Capítulo 5: La lógica simbólica del genocidio. Un relato de inicio del genocidio en la tradición judeocristiana. El siglo del genocidio. Matriz cultural general y/o contexto cultural local de la violencia genocida. 91

Capítulo 6. La política de reconocimiento de los genocidios. Negacionismo estatal versus reconocimiento internacional. El genocidio armenio como ejemplo de pugna entre negación y reconocimiento. Estado y genocidio: la planificación del genocidio y estrategias de disimulación y negación del mismo. El estado y el lenguaje de honor y vergüenza. El problema de la clasificación y la política de prevención.	105
Bibliografía	117

Introducción

Cultura, genocidio y estado nación

Relacionar cultura y genocidio implica la referencia al estado, que es el conector entre ambos términos. El estado concibe y ejecuta el genocidio, pero es la cultura, como constituyente de la identidad del estado, la que proporciona la idea y la lógica del genocidio. Presento a continuación los tres términos clave: cultura, genocidio y estado.

Cultura es un término polisémico tanto en las ciencias sociales como en los medios de comunicación. Puede concebirse de muchas maneras y referirse a realidades muy distintas. Puede contemplarse la cultura como una realidad total o parcial y en correspondencia con ello, definirla de una manera comprehensiva o restringida. He escogido esta última perspectiva en este ensayo. Cultura se refiere a un sistema simbólico, constituido por la interrelación de tres conceptos y modelos de comportamiento: procreación, monoteísmo y nación o pueblo.

Schneider afirmó la afinidad entre parentesco, religión y nación, basándose en el hecho de que son sistemas que generan “solidaridad difusa y persistente.” (1971: 123) Según Delaney, Schneider mostró “cómo *diferentes* tipos de identidad se construyen de manera *similar*” o “cómo la misma retórica es usada en diferentes contextos.” (1995: 178) Mi objetivo es el examen de la cultura, en tanto que estructura simbólico normativa del estado, en el genocidio.

Genocidio, término acuñado por Lemkin, jurista polaco, significa la destrucción de una nación o de un grupo étnico. Para Lemkin, “el genocidio no significa necesariamente la inmediata destrucción de una nación, excepto cuando se lleva a cabo mediante el asesinato masivo de todos sus miembros. Se refiere más bien a un plan

coordinado de diferentes acciones que pretende la destrucción de las bases esenciales de la vida de los grupos nacionales con el fin de aniquilarlos. Los objetivos de tal plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión, y de la existencia económica de los grupos nacionales, y la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad, e incluso las vidas de los individuos pertenecientes a tales grupos.” (Lemkin 2002: 27)

Estado se refiere aquí al estado nación. Los genocidios a los que haré referencia fueron ejecutados por los gobiernos de estados nación o por estructuras políticas imperiales que habían adoptado ya la ideología y la retórica del estado nación.

La relación entre estado y genocidio ha sido establecida por numerosos autores. Bartov señala que “Arendt en *Eichmann en Jerusalem* (1963) relativizó la centralidad del antisemitismo en la explicación del Holocausto y mostró el inherente potencial genocídico del estado moderno.” (2000: 130) Para Horowitz, “el genocidio es siempre y en todas partes una decisión esencialmente política (1980: 38).” (Citado en Totten et alii, 2002^a: 79) Kuper señala que “la mayor arena para el genocidio contemporáneo se localiza en el seno del estado soberano: es particularmente un fenómeno de la sociedad plural.” (2002: 50) Fein, refiriéndose al consenso existente entre los científicos sociales, escribe: “Virtualmente todos reconocen que el genocidio es primariamente un crimen de estado.” (2002: 79)

El siglo veinte ha sido calificado de “siglo del genocidio” y ello probablemente guarde relación con los procesos –desmantelamiento de diversos imperios, descolonización–, que durante este mismo siglo han producido un incremento espectacular del número de los estados nación tanto en Europa como fuera de ella, lo que ha comportado que la ideología del estado nación se haya hecho más masiva y persuasiva. Kuper ha señalado que los genocidios contemporáneos “son particularmente un fenómeno de la sociedad plural o dividida, en la que persiste la división entre pueblos de diferente raza o grupo étnico o religión, que han sido reunidos en la

misma unidad política.” (2002: 52) Pero la causa de los mismos no sería tanto la “división”, como “las tendencias homogenizadoras del estado nación.” (Hinton 2002: 9)

Definición de genocidio y su relación con otros términos

Se discute si el término genocidio se puede aplicar por igual al Holocausto y al Gulag, es decir, si son comparables el régimen nazi y el soviético y sus respectivas violencias. Bartov recoge la siguiente posición: “Critizando el reciente renacimiento de la igualación del sistema soviético con el nazi, Peter Holquist señala que “por contraste con el estandar biológico-racial del régimen nacional socialista, el régimen soviético utilizó un paradigma fundamentalmente sociológico para introducir la experiencia individual en su matriz universal.” De lo que se sigue, argumenta correctamente, que una comparación entre la violencia del estado nazi y la del estado soviético indica que “los soviets no concibieron su misión como intrínsecamente relacionada con la eliminación física total de un grupo particular,” ni con la “completa aniquilación física de todos los seres humanos pertenecientes a esta particular categoría (sociológica).” Los soviéticos no “emprendieron una matanza industrial” precisamente porque concibieron el exterminio como un medio para conseguir un fin, a diferencia de los nazis, para los cuales constituyó un fin en si mismo.” (Bartov 2000: 140-41) En la misma línea, Coquío considera que el régimen soviético, a diferencia del nazi, “no naturaliza a su enemigo hasta el punto de atacar filiación, nacimiento y descendencia.” (1999: 35)

La distinción es clara, pero la realidad mezcla a veces las categorías y se producen deslizamientos de un nivel a otro. El estado soviético en Ucrania y el jemer en Camboya, en los años treinta y setenta respectivamente, partiendo de una teoría sobre las clases sociales, designaron a los *kulak* y al *subpueblo* como dos clases a eliminar socialmente. ¿Hasta qué punto se puede llevar a cabo la eliminación social de una clase, sin que ésta vaya acompañada del exterminio físico no sólo de sus representantes,

sino de familias enteras incluidos los niños, y sin que éstos les sean arrebatados? ¿Hasta qué punto es posible el exterminio de una categoría social sin que acabe transformándose en el exterminio de amplísimas capas de una población, de una nación? (E. Thévenin, 1999), (L. Woisard, 1999), (M. Sliwinski, 1999).

La posición de Holquist y Coquío se corresponde en gran parte con la que adoptó la Convención de la ONU sobre el Genocidio (1948), basada en los trabajos de Lemkin y gracias al esfuerzo del mismo. Según el artículo segundo de la Convención de la ONU, “genocidio significa cualesquiera de los siguientes actos realizados con la intención de destruir, en su totalidad o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso, tales como:

- La matanza de los miembros del grupo
- El daño serio a la integridad física o mental de los miembros del grupo
- El sometimiento intencionado del grupo a unas condiciones de existencia que conlleven necesariamente su destrucción física total o parcial
- La adopción de medidas para impedir los nacimientos en el seno del grupo
- La transferencia forzosa de niños del grupo a otro grupo (Hinton, 2002: 43-44)

La definición jurídica de genocidio no incluye a los grupos políticos y a las clases sociales como potenciales víctimas. Para remediarlo, se han propuesto términos afines a los de genocidio tales como “masacres genocidas” (Kuper 1981), “masacres ideológicas” (Fein 1984) o “politicidios” (Harff and Gurr 1987) (citados en Fein 2002: 79). En este mismo texto Fein propone como alternativa substituir “grupo nacional, étnico, racial o religioso” por “colectividad”, lo que ampliaría el número potencial de grupos susceptibles de ser víctimas de genocidio.

El término etnocidio hace referencia a la destrucción de la cultura en su totalidad o de algún núcleo considerado estratégico para la supervivencia de la misma. El etnocidio puede constituir una fase o un aspecto de un proceso de genocidio.

En relación al término “limpieza étnica” considero pertinentes las observaciones críticas de Bringa sobre el uso de este término para designar el genocidio de Bosnia-Herzegovina: “El uso del término vago *limpieza étnica* exotizó la violencia y, a diferencia del término *genocidio*, no conlleva el imperativo legal de la intervención.” (Citado en Hinton, 2002^a: 23)

La gran variedad de formas de destrucción y la universalidad de las víctimas son características del genocidio, pero es el ataque a la procreación lo que más diferencia al genocidio de otros tipos de masacres. El ataque y la eliminación de la procreación adoptan múltiples formas: matanza indiscriminada de hombres y mujeres, de niños e incluso de no nacidos; agresiones a los órganos de reproducción masculinos y femeninos; violaciones de mujeres; escarnio de la procreación; separación forzada y robo de niños; mortalidad infantil elevada a causa de la precariedad impuesta por el agresor, etc. La naturaleza del genocidio se pone de manifiesto en descripciones como éstas referidas a pueblos indígenas: “las mujeres fueron violadas, los hombres, castrados y los niños, capturados y forzados a la esclavitud” (Totten et alii, 2002^a:62), “miembros de los grupos fueron asesinados, mujeres, violadas y niños, robados y, a veces, vendidos.” (*Ibid.*, 63)

El ataque a la procreación pone de manifiesto que el agresor conceptualiza a las víctimas mediante nociones tales como las de origen, descendencia, semejanza, continuidad, solidaridad, tradición, etc., y es esta percepción lo que hace que las víctimas constituyan un grupo, incluso cuando con anterioridad al genocidio no formaran parte de él. Quiero significar con ello que aun en el caso de que las víctimas del genocidio no constituyeran un grupo étnico o nacional, el agresor las percibe y las trata como formando parte de un grupo étnico o nacional enemigo y exterminable, pues el estado nación conceptualiza sus enemigos y víctimas a su imagen y semejanza. Las víctimas tienen muy a menudo la ciudadanía del estado, pero el estado destaca en ellas otra identidad, habitualmente llamada “étnica”, para indicar su incompatibilidad con el orden simbólico establecido y para negar no sólo su ciudadanía, sino también su existencia. Las víctimas son

prioritariamente súbditos o ciudadanos otomanos, alemanes, austriacos, de la ex-Yugoslavia, ruandeses, camboyanos, argentinos, etc., pero el poder del estado pretende que son sólo armenios, judíos, musulmanes, tutsis, subversivos, etc., identidades que connotan extranjería, no pertenencia, peligro, contaminación, etc. Destaco la perspectiva del poder político en la definición y delimitación del grupo víctima de genocidio, porque el genocidio no es el resultado de un conflicto entre etnias y el concepto de etnia tradicional de la Antropología resulta insuficiente en este contexto.

La difusión insistente de imágenes denigratorias, tales como gusano, cucaracha, serpiente, etc., alimenta una visión deshumanizadora del otro. Destruir simbólicamente su condición humana es una premisa previa para acabar con él. El genocidio es la manifestación más dramática y extrema de negación de la semejanza. Ni semejanza, ni lazos, ni proximidad. Y no se puede negar, denigrar, socavar, erosionar la semejanza sin que ello comporte abrir la puerta a la liquidación. El genocidio pretende eliminar una “subhumanidad” o una “no humanidad”, lo que implica una remodelación del concepto mismo de humanidad.

Genocidio y guerra

Lemkin considera que “el genocidio es la antítesis de la doctrina Rousseau-Portalís”, que “en su aplicación moderna en la sociedad civilizada significa que la guerra se lleva a cabo contra los estados y los ejércitos y no contra las poblaciones.” (Lemkin 2002 :28) Hobsbawn relaciona precisamente lo que él llama “el inicio del descenso hacia la barbarie” con la primera guerra mundial (1914-1918) y con una concepción de la guerra totalmente opuesta a la doctrina Rousseau-Portalís: “El concepto mismo de una guerra de total movilización nacional destruyó la columna central de la guerra civilizada, es decir, la distinción entre combatientes y no combatientes.” (1998: 256) Se combatió y se persiguió la destrucción de naciones o pueblos en nombre de la ideología del

estado nación, reforzada y legitimada, o no, por teorías “científicas”. Pero la guerra total de una nación contra sus enemigos internos y externos definidos en términos de razas, naciones, grupos étnicos, pueblos, etc., alcanzó un dramatismo todavía mayor en la segunda guerra mundial. Y este es el contexto en el que Lemkin, miembro de una nación sujeta a la “germanización” impuesta por el régimen nazi, siente la necesidad de acuñar el término genocidio. Para Lemkin el genocidio está vinculado a la guerra nacional total que los nazis llevan a cabo contra las otras naciones y poblaciones con la intención no sólo de dominarlas, sino también de destruirlas, de borrar su identidad.

La guerra total implica genocidio, pero no todos los genocidios están vinculados a la guerra. Lo que sí sucede es que algunos genocidios son camuflados como guerras y se utiliza la referencia a la guerra, como defensa, para justificarlos.

Suny dice del genocidio armenio: “más que una guerra civil que nunca tuvo lugar y que existe sólo en la imaginación de los falsificadores profesionales, el genocidio ocurrió cuando las autoridades del estado decidieron desplazar a los armenios de Anatolia oriental con el fin de conseguir un número de objetivos estratégicos: la eliminación de una amenaza armenia percibida en la guerra contra Rusia, el castigo de los armenios por actividades que las autoridades turcas consideraban actos de rebeldía peligrosos para la supervivencia del imperio otomano, y la realización de la grandiosa ambición de crear un imperio pan-turco que se extendiera desde Anatolia a través del Cáucaso hasta el Asia central.” (2001: 23-24) Suny concluye diciendo que el genocidio armenio fue “más bien un acontecimiento contingente que se inició en un momento próximo al colapso del imperio” (*Ibid.* 24) Coquio generaliza: “Un genocidio se hace pasar siempre por una guerra.” (1999: 36). Para Garapon y Mongin, “la purificación étnica en Kosovo precede a la guerra, revela su objetivo, la sobrepasa y, de alguna manera, la engloba.” (1999: 259)

La guerra entre partes de la misma nación implica también genocidio en la medida en que no se busca sólo derrotar a la otra parte sino aniquilarla, desintegrarla, debilitarla, rebajarla, con el

objetivo de neutralizar y desacreditar su proyecto nacional e imponer sin resistencia el propio.

Dada la gravedad extrema del crimen de genocidio, existe una tendencia a convertirlo en “una metáfora y un eslogan” (Fein, 2002: 74) para otras muchas realidades, lo que redundaría en una trivialización del mismo.

Estructura del ensayo

Este ensayo es una reflexión antropológica con una base etnográfica e histórica, que integra también aspectos de una tradición humanista principalmente europea, mediterránea. Algunos elementos de esta tradición resultan de capital importancia para entender los contenidos del sistema simbólico normativo que he privilegiado como núcleo central de la cultura. He procurado que la documentación fuera diversa y también equilibrada, aunque ello resulta difícil en un tema como éste, en el que el hecho de mencionar un caso e ignorar o no mencionar otro, o el simple hecho de poner un caso al lado de otro, puede suscitar la sospecha de parcialidad o algo peor todavía. Mi objetivo no es juzgar o impartir justicia, sino contribuir a comprender mejor uno de los problemas más graves de la época contemporánea. La vía que he elegido es la de profundizar en el conocimiento del sistema de clasificación del estado, su composición, las tradiciones culturales de las que proviene, y su papel en el genocidio. Ello no es suficiente, pero puede complementar otros esfuerzos para entender mejor la relación entre estado y genocidio.

La antropología ha tenido un papel poco activo en el estudio del genocidio. La publicación reciente de dos compilaciones sobre el genocidio (Hinton 2002 y 2002^a), indica un cambio de actitud. Quizás se pretenda sólo la creación de un nuevo campo de estudio, aunque este tema debería ser parte integrante de la reflexión de la antropología sobre la cultura y la humanidad.

Mi interés inicial se centró en las concepciones de procreación y su relación con otros elementos del parentesco, tal como muestra la

bibliografía, y se desplazó hacia los genocidios, un tema aparentemente muy alejado. Desde 1998 aproximadamente he prestado atención a los genocidios en la ex-Yugoslavia y Ruanda y luego a otros genocidios anteriores. He estado varias veces a punto de dejarlo. Los genocidas han imaginado y ejecutado acciones que están más allá de todo límite moral o humano. Han empujado el límite de la crueldad hasta un punto nunca imaginado antes. Parece que no se puede ir más allá, que ya no es posible ampliar el ámbito de la crueldad y del ensañamiento. El horror paraliza la comprensión. Considerar el genocidio como un fruto de la barbarie o de la crueldad inherentes a una naturaleza humana abstracta estimula el pesimismo o el fatalismo. Ambas actitudes dejan inerme.

El ensayo plantea un tema muy amplio y complejo. Si la prudencia aconseja rehuirlo, la magnitud de la tragedia, pasada y previsiblemente futura, impele a su examen.

El ensayo se compone de seis capítulos. En el primero intento conectar la noción de cultura, en el sentido en que la he definido, con una tradición humanista y literaria que no se puede ignorar si se pretende entender el sistema simbólico del estado. No me remonto a la antigüedad clásica para explicar el presente, pero sí me interesa mostrar cómo algunos relatos clásicos pueden constituir modelos de relatos de inicio de ciertas instituciones y también cómo estos relatos y sus figuras son evocados en situaciones contemporáneas. No me remonto al pasado remoto para explicar el presente, sino a un pasado más o menos próximo en el que figuras y temas de la tradición humanista y literaria fueron retomados, reformulados, substituidos por otros u omitidos, lo cual ha condicionado y conformado, al menos en parte, el sistema simbólico de los estados, de sus dirigentes y de sus ciudadanos y también sus prácticas, principalmente las relativas a las áreas de los matrimonios mixtos, la ciudadanía y el genocidio. En el capítulo segundo me sirvo de la figura de Antígona como recurso literario, pero también analítico, para establecer un contraste entre el parentesco y el estado, es decir, entre dos tipos de organización, de sistema simbólico y de violencia distintos. He tratado de mostrar la

diferencia entre la venganza de sangre vinculada al primero y el genocidio vinculado al segundo. ¿Por qué las mujeres quedan al margen de la primera y son un objetivo en el genocidio? Por eso utilizo desde el inicio el término estado y no los términos poder o gobierno, para marcar mejor el contraste con la organización política no estatal, aunque luego circumscribo mi análisis al estado nación. Mediante este contraste y mediante algunos ejemplos que considero significativos –el del estado francés surgido de la revolución y el estado australiano surgido de la colonización– pretendo mostrar la implicación directa del estado en la práctica del genocidio y el papel las representaciones culturales relativas a procreación, monoteísmo y nación en el mismo. En el capítulo tercero trato la relación entre procreación y nación; en el cuarto, la relación entre monoteísmo, procreación y nación y su relación con el genocidio; en el capítulo quinto, las formas culturales de la violencia genocida y cómo el genocidio refleja la lógica del sistema simbólico. Cierra el libro un sexto capítulo en que hago referencia a la política de reconocimiento/negación del genocidio, de los genocidios.

Agradecimientos y dedicatorias

A David Sánchez, James Fernandez, Joan Prat, Joan Bestard, Gavin Smith, mis alumnos del primer curso de doctorado (2003), y muy especialmente a Carles Salazar e Ignasi Terradas, les agradezco su recepción del texto y sus valiosos comentarios, que me han reafirmado en mi argumento y me han ayudado a precisar o modificar algunos aspectos del mismo. Las imperfecciones del texto sin embargo son exclusivamente de mi responsabilidad. Agradezco las gestiones realizadas por Joan Prat, Susana Narotzky y, en especial, a Xavier Roigé para su publicación. A Ferran Estrada le agradezco la ayuda editorial. Agradezco asimismo a José Luís García y a María Cátedra su invitación a presentar algunos aspectos de este ensayo en un curso de verano celebrado en Cuenca en el 2002.

El texto está dedicado a la memoria de Raphaël Lemkin y es también un homenaje a Germaine Tillion, etnóloga del Mediterráneo, superviviente del campo nazi de Ravensbrück y autora de un libro sobre este campo de exterminio (*Ravensbrück*, Seuil, 1973 y 1988).

Capítulo 1: Objeto y Metodología

Un objeto de estudio en que convergen diversos temas

Este ensayo explora un objeto de estudio complejo y con implicaciones trágicas. Formulado en términos abstractos, este objeto de estudio es el resultado de la interrelación de tres conceptos y modelos de comportamiento –procreación, monoteísmo y nación o pueblo– con el estado y el genocidio. Esta formulación es el resultado del entrelazamiento de temas distintos y aparentemente sin conexión alguna entre sí y de su convergencia en un cuerpo integrado.

Uno de estos temas es el de los genocidios masivos a lo largo del siglo XX, vinculados al auge y consolidación del modelo de estado nación (pueblo) concebido en términos culturales, de clase, religiosos o de varios criterios de identidad a la vez. El impacto de los genocidios es devastador tanto por el número de víctimas, que Michael Mann, un especialista, estima “en algo superior a los sesenta millones y continúa aumentando.”(2000: 20), como por la extrema crueldad de las agresiones.

¿En nombre de qué las mujeres de Bangladesh, armenias, judías, griegas, colombianas, tutsis, hutus, musulmanas de Bosnia, etc., han sido raptadas, violadas y/o asesinadas en el marco de guerras civiles y genocidios? ¿Por que los vientres de las mujeres embarazadas y los recién nacidos son atacados con una crueldad extrema? ¿Por qué los órganos genitales de mujeres y hombres de todas las edades son agredidos tan brutalmente? ¿Por qué los símbolos de procreación tienen un protagonismo tan destacado en los genocidios? Una breve referencia a los casos recientes de Ruanda y de Bosnia sirve como ilustración.

Los hutus asesinaron a mujeres hutus embarazadas, dado que el marido era tutsi y, por tanto, de haber nacido, el hijo hubiera

sido tutsi. Los serbios violaron masivamente a mujeres bosniomusulmanas para que tuvieran hijos serbios. Es como si unos dijeran: “os matamos por ser el instrumento de procreación de nuestros enemigos y para impedir que tengáis hijos que serían enemigos nuestros”, y los otros: “os violamos para que seáis instrumentos de procreación de vuestros enemigos y contribuyáis al crecimiento de vuestros enemigos”. La procreación de personas y la reproducción de la identidad nacional aparecen como dos aspectos de la misma realidad. Destruir una es destruir la otra. Cobra todo su sentido el que los serbios dijeran a las mujeres violadas: “Tendrás un hijo serbio” y que las retuvieran hasta que les fuera imposible interrumpir el embarazo. Las violaciones eran una agresión contra el mecanismo de reproducción de la identidad colectiva. Los serbios estaban suplantando otra identidad e impedían así su reproducción.

Los genocidios constituyen una perspectiva única para examinar la conexión entre las concepciones culturales de procreación, monoteísmo y nación o pueblo en el marco del estado nación y sus efectos perversos.

Otro tema bien diferente que ha convergido en la formulación del objeto de estudio es la interpretación de algunos pasajes de *Antígona* de Sófocles, considerada por poetas, filósofos e intelectuales europeos como “no sólo la más excelente de las tragedias griegas sino una obra de arte más cercana a la perfección que cualquier otra producida por el espíritu humano.” (Steiner 1996: 15)

Uno de los pasajes históricamente controvertidos es aquel en que Antígona afirma que no habría asumido la pesada carga de desafiar a la autoridad si se hubiera tratado de un marido o un hijo, y no de un hermano. Antígona encarna a la mujer como hermana y puede constituir un símbolo de fraternidad. ¿Qué asociación puede establecerse con el término fraternidad usado por Anderson para definir a la nación en su conocido ensayo *Comunidades imaginadas*, que no menciona a Antígona? “La nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha

permitido, durante dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas." (Anderson 1993: 25)

Por otra parte, Steiner, en su no menos conocido ensayo *Antígonas*, en que analiza diversas interpretaciones y versiones de la *Antígona* de Sófocles, señala un cambio significativo en la representación simbólica del parentesco, que sitúa a comienzos del siglo XX. Este cambio se produjo al ser desplazada la figura de Antígona por la de Edipo, lo que implica, según Steiner, el desplazamiento de la línea de parentesco horizontal por otra de vertical.

El marco temporal de referencia de Anderson y Steiner es similar si no idéntico: los siglos XIX y XX. Si el modelo de fraternidad de Anderson no es el de Antígona con su hermano, ¿cuál es y de dónde procede? ¿Qué relación existe entre el desplazamiento simbólico de Antígona por Edipo y los cambios en el parentesco real? ¿Cómo se relacionan estos cambios con cambios en la economía y en la política?

Una de las tipologías más influyentes formuladas en la segunda mitad del siglo XIX fue la de Maine, resumida en la conocida frase "del estatus al contrato". Se refiere al desplazamiento de la sociedad organizada por el parentesco patrilineal por la sociedad estatal. Las fórmulas jurídicas de *ius sanguinis* y *ius solis* condensan esta transformación radical que Maine calificaba de revolución. Si se relaciona la tipología de Steiner con la de Maine, Antígona puede representar el *ius sanguinis*, mientras que el parricidio de Edipo puede simbolizar la transición al modelo estatal. El mito de Edipo interpretado por Freud puede ser un símbolo de un nuevo individualismo, fruto de la liberación de los individuos de una estructura patriarcal.

A Antígona, que a causa de la solidaridad fraternal muere sin casarse y sin descendencia, se le opone la mujer como madre, la mujer que da a luz hijos. Se pasa del modelo de la mujer como hermana al modelo de la mujer como madre. La mujer como madre constituye un símbolo idóneo para expresar las ideas de origen, de continuidad, de límites, de defensa de los mismos, de temor a la

invasión, a la dominación, etc., tan cruciales para los estados nación. Antígona no podría simbolizar las políticas natalistas de los estados que velan por el fortalecimiento de las naciones. En este contexto, sin embargo, la mujer como madre puede convertirse tanto en un símbolo de confianza como de desconfianza, de alabanza como de desprecio (“paren como conejos”).

La fraternidad “nacional”, expresión de la unidad nacional, tomará como referencia básica la procreación. Los “romances” fundacionales de diversas naciones sudamericanas o La Malinche mexicana como madre fundadora serían algunos ejemplos de ello. ¿Por qué la fraternidad “nacional” se expresa mediante figuras y concepciones de procreación, armónicas o conflictivas? Porque éstas ofrecen una explicación sobre el origen y una legitimación del mismo. Es por referencia a un modelo cultural específico del origen humano como se construyen los símbolos y las concepciones que explican y legitiman un origen de naturaleza distinta, el de la nación o pueblo.

Un modelo cultural de la procreación humana no es el reflejo directo de los hechos biológicos de la reproducción, sino de la interacción con otros modelos culturales relativos a otros ámbitos de la realidad. Uno de estos modelos culturales es el monoteísmo, que informa una concepción de la creación, otro término para designar origen. Se podría hablar de encadenamiento de tres conceptos y de tres ámbitos: creación, procreación y nación. Al pensar la nación y la solidaridad nacional mediante símbolos y concepciones de procreación específicos se introducen también connotaciones implícitas o explícitas de la creación, es decir, del ámbito de la divinidad. Un origen nos remite a los otros, se influyen y se refuerzan mutuamente. Los tres se integran en un único sistema de clasificación basado o en torno a la cuestión de los orígenes. Si se toma como referencia la distinción entre eje sintagmático y asociativo (o paradigmático), definido este último como un eje “en virtud del cual cada unidad del discurso exige otras unidades con las que éste tiene algo en común” (Pagnini 1992: 22), creación (origen divino, designio divino), procreación, nación, constituyen un eje asociativo básico.

La tipología de Maine –del parentesco al estado– no sólo muestra, sino que también esconde. El salto revolucionario no supone forzosamente el rechazo del *ius sanguinis* como símbolo y fuente de derecho. Si el principio territorial, fundamental para la definición del estado, es concebido como una metonimia, el parentesco funciona como una metáfora que refuerza el significado del principio metonímico. Desde un punto de vista histórico, el *ius solis* y el *ius sanguinis* son usados de forma conjunta. Por ejemplo, en la mayoría de los estados nación de Europa continental, se prioriza al segundo sobre el primero, como sucede en el caso español. Según el artículo 17 del código civil vigente: “Son españoles de origen: 1º. Los hijos de padre o madre españoles.” Antes de su reforma en 1982, decía. “Son españoles los hijos de padre español”. La patrilinealidad que establecía este principio era contraria a la prohibición de la discriminación entre los sexos que establece la Constitución.

Estas consideraciones nos empujan a reexaminar la naturaleza del estado. Hasta el momento mis comentarios tienen como base la casuística de Antígona, que antepone un hermano a un marido y un hijo. Goethe lo consideraba incomprensible e incompatible con la posición ética tan excelsa que atribuía a la protagonista, por lo que abogaba por una explicación externa a la obra, es decir, lo atribuía a una interpolación posterior. (Fox 1993: 126) La duda de Goethe sobre la autenticidad del fragmento, que contrasta con la certeza de Aristóteles, y la presión que proyecta sobre el texto, tiene que ver con el movimiento cultural –sobretudo alemán– que fabricó unos orígenes clásicos a la medida de una determinada imagen de la civilización europea y sus ideales.

Mi propósito es examinar en primer lugar la articulación y la lógica del modelo estatal antiguo de *Antígona* tomando como referencia la orden de Creonte, para referirme luego a ejemplos históricos. Anderson señala que el estado, es por regla general “mucho más antiguo que la nación” (2000: 6), por lo que quisiera examinar la continuidad y la discontinuidad entre el modelo estatal de *Antígona* y el estado nación. Un elemento crucial asociado al estado nación es el genocidio, como acto fundacional o

como acto de consolidación. Las formas específicas de violencia y la universalidad de sus víctimas nos hacen plantear si existen similitudes y diferencias con otras formas de violencia, como por ejemplo la venganza de sangre, que puede llegar a extinguir a todo un grupo familiar. Este contraste nos remitirá de nuevo al tema de las solidaridades familiares y al ejemplo de Antígona, que será reinterpretado de acuerdo con nuevos contextos etnográficos e históricos.

Sistema de clasificación del estado, cuerpo y persona

Los tres modelos culturales –procreación, monoteísmo y nación o pueblo– y el sistema de clasificación que conforman son la base de la definición de persona social. La noción de persona los condensa. La violencia y sus modalidades específicas, asociadas a distintas estructuras sociales y políticas, nos remite al cuerpo humano y a partes específicas del mismo. Éstas no son meras metonimias, sino que se convierten en metáforas por el hecho de haber sido elegidas como significativas por el sistema de clasificación que inspira la violencia.

Las vaginas empaladas, los vientres abiertos, los senos cortados, etc. y otras expresiones de violencia sobre otras partes del cuerpo femenino y masculino se transforman en símbolos “naturales” de un sistema de clasificación que utiliza la violencia como práctica clasificatoria. Leach señaló que matar es también clasificar y por tanto matar de una determinada manera es también imponer un determinado sistema de clasificación. La burla asociada a la agresión, la polución y profanación del cuerpo, y las pantomimas burlescas aberrantes son una dimensión básica de la violencia asociada a genocidios y luchas “fratricidas”. Se pretende que la aniquilación del cuerpo entrañe la destrucción de la persona, la desacralización total del individuo, es decir, su reducción a una pura dimensión animal. Por ello cobran tanta importancia las campañas de difusión de estereotipos basados en metáforas con connotaciones extremadamente negativas y por tanto estigmatizadoras, que promueven la animalización del individuo,

alientan la agresión y la legitiman. Estas campañas preceden y son parte fundamental de los genocidios.

La relación que establezco entre los tres modelos culturales: procreación, monoteísmo y nación, que forman parte de los sistemas simbólicos y sociales llamados parentesco, religión y estado nación, y que conforman un complejo sistema de clasificación, se inspira en la afirmación de Durkheim y Mauss en su fundamental ensayo *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* (1901-1902): “Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales, de igual modo que las primeras clases de cosas han sido clases de seres humanos en los que las cosas han sido integradas. Es porque los hombres estaban agrupados y se pensaban bajo la forma de grupos que han agrupado idealmente a los demás seres, y ambos modos de agrupamiento empezaron a confundirse al punto de hacerse indistintos.” (1996: 98) Caillé comenta esta afirmación: “¿Como podrían los hombres repartirse en grupos “reales” si no tuvieran la representación de los mismos? ¿No resulta imprescindible que los grupos hayan sido ya concebidos, representados, y por lo tanto simbolizados, para convertirse en reales? Uno se da cuenta de que existe una alternativa a la resolución materialista vulgar de la ecuación de la realidad y su representación. Una resolución mediante el simbolismo. Una lectura que afirma que el simbolismo no se superpone al ser social real, no está casi de más, sino que la realidad social es intrínsecamente simbólica. Que no existen relaciones sociales si no simbolizadas, presentes en la cabeza de quienes se inscriben en estas relaciones incluso desde antes de materializarse.” (1999: 13)

Los ejemplos utilizados por Durkheim y Mauss en su ensayo se refieren a grupos de parentesco. La representación simbólica necesaria para la constitución de tales grupos es una concepción de la procreación. Delaney (1991), siguiendo a Schneider, ha relacionado procreación y creación a través del estudio etnográfico de una concepción monogenética de la procreación –el poder de engendrar corresponde sólo al hombre– y la consistencia de esta concepción procreativa con una concepción de la creación que

establece un único principio creador, conceptualizado más o menos explícitamente como de género masculino.

Creación, procreación y nación o pueblo conforman un sistema que hay que tomar como referencia y examinar en su totalidad en cada genocidio, y no sólo alguno de sus elementos como, por ejemplo, la religión (Bartov and Mack, 2001).

Perspectiva comparada

Este ensayo tiene un enfoque comparativo basado en la tradición antropológica, reivindicada recientemente por Detienne. Él señala que la marginación de la comparación se debe a que los historiadores se convirtieron en “nacionales”. Desde 1870, en Europa “los Nacionales inventan una “ciencia histórica” destinada a forjar la identidad de una raza, cuya fuerza radica en el territorio y en la sangre.” (Detienne 2000: 10-11) La nación deviene un objeto de estudio incomparable. La expresión citada por Suny : “rescatar la historia de manos de la nación” (2001: 30), está en la misma línea.

Detienne propone un comparativismo constructivo que considere “el conjunto de representaciones culturales de las sociedades del pasado, tanto las más distantes como las más próximas,” (2000: 43) y convoca a historiadores y antropólogos “a construir objetos de comparación, a analizar microsistemas de pensamiento, estos encadenamientos que derivan de una elección inicial, de una elección que tenemos la libertad de exponer a la consideración de los demás, de elecciones ejercidas por sociedades que, muy a menudo, no se conocen entre sí” (*Ibid.* 58) El objeto y el objetivo de este ensayo, según los términos de Detienne, son el estudio de un encadenamiento de representaciones culturales que se hallan en la base de uno de los fenómenos más terribles de nuestra época: los genocidios.

Capítulo 2: La división del duelo, la venganza de sangre y el genocidio

***Antígona* y la división del duelo**

Este capítulo parte de una perspectiva evolucionista y se estructura en torno a la oposición entre parentesco y estado, para mostrar mejor la especificidad y la lógica de las formas de violencia vinculados a ambos y también la distancia que les separa.

La afirmación de Fox de que “el estado aborrece al parentesco” (1993: 109), no la familia, forma parte de su análisis antropológico de *Antígona* y se inscribe en una tradición antropológica que estudia el dominio del estado sobre el parentesco.

En *Antígona* aparece el acto fundacional de una atribución del estado: la “división del duelo” (Houston 2001: 121). La orden de Creonte de que se sepulse honrosamente a uno de los dos hermanos de Antígona, el que defendió al estado, y de que se deje insepulto al otro, el que atacó al estado, crea y organiza una división en el duelo, que implica de forma automática la división del parentesco y un atentado al origen del mismo: el trato ritual desigual dado a ambos hermanos niega la identidad de naturaleza que comparten y el origen único de la misma.

Negar al muerto contra el estado un lugar específico en el territorio del estado implica su expulsión física, lo que constituye un signo y una medida eficaz de expulsión también de su espacio simbólico.

La importancia de la orden de Creonte está en el hecho de que a través del control del duelo se apropia del sistema cosmológico-religioso, lo manipula y lo utiliza como fuente de legitimación de su poder. El estado se apropia también del sistema simbólico ritual del parentesco y lo reformula adaptándolo a una nueva clasificación dominante. Las ceremonias fúnebres, competencia del

parentesco, pasan al control del estado. La razón de estado es predominante en este caso porque la vida, y sobretodo la muerte, de ambos hermanos ha estado condicionada por la defensa y la lucha contra el estado. La división del duelo implica la creación simultánea de un ritual en el que el estado acapara el protagonismo, y de otro ritual, que se define por oposición al primero, y que puede caracterizarse como un no ritual. Enterramiento se opone a dejar insepulto, como ser incluido en el sistema de clasificación estatal se opone a ser excluido.

Negar el enterramiento, impedir la conversión en antepasado o una existencia plena en el más allá, borrar la memoria, etc., de alguien constituyen actos horribles desde el punto de vista del parentesco. El estado los convierte en una de sus atribuciones ordinarias, normales. El ritual y el no ritual son las dos caras de la misma moneda, es decir, de la política del estado. Donde existía una sola posibilidad ritual, el estado crea otra complementaria.

Antígona se erige en protagonista como respuesta a la división del duelo que separa a sus dos hermanos. Se opone a la nueva clasificación y a los rituales de inclusión y de exclusión que categorizan de forma contrapuesta y separan a sus dos hermanos. En *Antígona* hallamos un modelo de lo que Houston considera una de las tareas vitales del estado nación. Son precisamente estos estados los que han plasmado en un desarrollo ritual complejo y desorbitado la idea de que los defensores del estado deben perdurar más allá de sus vidas físicas, mientras que los enemigos del estado deben desaparecer física y socialmente, para lo cual la división del duelo resulta un instrumento eficaz.

Los ejemplos son numerosos, pero yo he escogido algunos combinando la proximidad y la lejanía en tiempo y espacio. *Antígona* puede ayudarnos a entender el mundo contemporáneo, si somos capaces de una cierta “descolonización”. Se trata de leerla e interpretarla a partir de referencias a contextos que no sean exclusivamente europeos y también por referencia a contextos europeos no exclusivos de la tradición culta que ha elaborado la imagen del mundo clásico.

El estado nación y la negación del duelo

La división y negación del duelo aparece asociada a diversos estados nación contemporáneos y a diversas formas de categorizar a sus partidarios y a sus enemigos.

La represión por el estado turco de una rebelión kurda nos ofrece un primer ejemplo: “Suheylya vivió en Siria cuando era niña, porque su familia tuvo que huir a Damasco durante una rebelión en los años cincuenta. Cuando regresaron, se trasladaron a Diyarbatir, donde su padre les prohibió que pisaran el parque público de la ciudad, porque en él habían sido ahorcados por el Istiklal Mahkemesi (Tribunal de la Independencia) los líderes de la rebelión Seyh Said de 1925 y luego enterrados en fosas no señaladas, sin los adecuados procedimientos preparatorios para su entierro por parte de sus familias.” (Houston 2001: 120). Houston señala también que “a veces el acto de borrar aquello que el estado quiere que se olvide, es causa de que se mantenga vivo su recuerdo. Así pues el padre de Suheylya no consideraba el lugar como un parque sino como un cementerio.” (*Ibid.* 121)

En la España franquista, los “nacionales” al refundar el estado nación impusieron también su propia “división de duelo”. Un ejemplo de ello lo ofrece, según el historiador Antonio Miguel Bernal, Castuera (Badajoz): “Aquella zona es hoy un área de regadío que los campesinos no cultivan porque saben que es un camposanto, y les da mucho respeto. La memoria popular es, a veces, un claro indicio para los historiadores. No sabemos cuánta gente murió en Castuera. Pero fue un campo de exterminio, no hay duda. Hubo fusilamientos a diario. Y hay fosas llenas de cadáveres.” (*La Vanguardia*, 21 febrero 2002) Otro ejemplo lo ofrece la siguiente historia de un “niño de la guerra”, cuya madre fue asesinada por los falangistas el 28 de agosto de 1936 y enterrada en una de las ocho fosas comunes localizadas en el término municipal de Cubillos del Sil (El Bierzo): “Cuenta Vicente que el recuerdo de aquella noche le ha perseguido siempre. Que desde que volvió a España, en 1956, buscó el paradero de la madre muerta. Que encontró el lugar, que habló con el dueño del prado y

que supo que éste nunca había dejado que los animales hollaran ese terreno sagrado. Y cuenta cómo intentó buscar permisos, cómo estaba dispuesto a cavar con sus propias manos hasta encontrar entre la maleza los restos de la madre.” (*El País*, 8 de septiembre de 2001)

Sólo la recuperación de la identidad de los muertos y su reubicación simbólica en los lugares públicos, es decir, su inclusión dentro del sistema de clasificación del que fueron excluidos, puede restablecer su dignidad. Un ejemplo de ello lo ofrece la acción de Antonio Ontañón Toca, un pensionista, dedicado a “sacar del anonimato a los muchos hombres y mujeres que yacían en las fosas comunes del cementario civil de Santander,” víctimas de la represión franquista. “1.119 muertos salieron al fin del olvido con la inauguración de nueve monolitos en el cementerio y dos lápidas de granito con todos los nombres inscritos”. (*El País*, 15 abril de 2001)

Este hombre es como una proyección simbólica de Antígona. Antígona no se preocupa por el hermano enterrado con honores, sino del otro. Este hombre se ocupa también de los “otros”. No lo hace en una época difícil, pero sí en una época en que se ha perdido el interés en ello. Lo hace en medio de la indiferencia de muchos historiadores. Tiene que puntualizar que no lo hace por revanchismo, sino como un acto de homenaje a las víctimas. Tiene encima que justificarse.

Estos ejemplos cobran todo su significado en el marco de la división del duelo llevada a cabo por el estado franquista, que por un lado multiplica lápidas en cementerios e iglesias, monumentos conmemorativos, honores, aniversarios –instituye el Día de los Caídos– y rituales cotidianos para mantener la memoria de los muertos en defensa del estado y exalta sus gestas, mientras que por el otro condena, excluye, insulta, niega a los que murieron en contra del estado. La muerte de los primeros es reconocida como un signo de sacrificio, mientras que la de los segundos es presentada como un signo de traición. La división del duelo crea un panteón y un anti-panteón. La división del duelo está asociada con un sistema de clasificación que suele expresarse de forma abreviada

mediante fórmulas tales como “los españoles bien nacidos” y “la mala semilla”, que asocian dos orígenes distintos, el procreativo y el nacional, pero en las que el factor determinante es el nacional, es decir, la adhesión o no al estado nación.

La importancia de un sistema de clasificación asociado a una división del duelo puede verse en el proceso de construcción del estado nación postcolonial de Sri Lanka, definido como cingalés y budista. En el sistema cosmológico y ritual de referencia, los cruces de caminos o carreteras son lugares peligrosos dada su ambigüedad, están asociados con los demonios, poderes malignos, que se intenta controlar mediante la construcción de santuarios. Dada su densidad simbólica, es en los cruces donde se depositan los cadáveres carbonizados de los enemigos del estado, pero también es donde los grupos que luchan contra el estado ejecutan o dejan a sus víctimas. Gledhill, que es quien resume la información etnográfica que cito aquí, escribe: “El no entierro de los muertos y la exhibición pública de sus cadáveres desmembrados convierte en víctimas también a los parientes vivos, los cuales están marcados con la misma marca demoníaca. Los parientes que no pueden enterrar a sus parientes muertos están ellos mismos sujetos al ataque de un espíritu maligno.” (Gledhill 1994: 175)

La división del duelo manifiesta la existencia de un sistema de clasificación que abarca distintos aspectos y niveles de la realidad y que constituye una referencia de valor absoluto. Los muertos que incumben al estado se integran en un sistema simbólico ritual, que el estado activa para crear y recrear un sentido de “comunidad” y producir socialmente ciudadanos homogéneos y leales.

La división del duelo condensa un conjunto de nociones opuestas fundamentales para la definición simbólica del estado, como inclusión y exclusión, patriota y enemigo, victoria y derrota, memoria y olvido, premio y castigo, justicia e injusticia, honor y deshonor, piedad e impiedad, resignación y venganza, aceptación y reivindicación, etc.

Movimientos tales como la exhumación, el traslado, la nueva inhumación de cadáveres, la remodelación, destrucción y construcción de monumentos funerarios conmemorativos, etc.,

indican cambios en la relación simbólica del estado con los muertos, cambios que pueden ser indicadores a su vez de cambios en la naturaleza del estado. Los muertos son una materia simbólica maleable que el estado utiliza para enviar mensajes a su propia sociedad, pero también a otros estados y otras sociedades. Los genocidios, las masacres, la violencia fratricida, etc., resultado del desarrollo y consolidación del estado nación, no sólo producen muertes, sino que multiplican las modalidades de dar muerte e intensifican su crueldad hasta extremos inconcebibles. El concepto división del duelo debe abarcar tanto las formas de matar como de tratar a los muertos, dado que son fases o etapas de un mismo proceso. El tipo de muerte dado a los vivos prefigura el trato a los cadáveres. La muerte del individuo no siempre pone fin a la agresión, sino que ésta puede continuar sobre el cuerpo sin vida, porque no se pretende sólo acabar con una vida, sino destruir la persona. El odio hacia el vivo se prolonga en el muerto. El por qué y el cómo se mata remiten a un sistema de clasificación al igual que la posterior división del duelo, un sistema de clasificación que está en la base del poder del estado. Mediante la división del duelo, el estado prolonga la violencia simbólica contra sus enemigos más allá de su muerte.

Parentesco y violencia: límites y mecanismos de regulación

El parentesco, en cambio, no admite esta violencia simbólica porque atenta contra sus principios, a pesar de que en el caso de *Antígona* ambos hermanos estén enfrentados a causa del estado. La muerte recíproca de los dos hermanos de Antígona hace imposible la continuación de la violencia, pero ésta se hubiera extinguido también en el caso de que sólo uno hubiera dado muerte al otro. No hay posibilidad de venganza de sangre porque ello implicaría derramar la misma sangre, lo que constituye un sacrilegio desde el punto de vista del parentesco.

Puede establecerse un paralelismo con el relato bíblico de Caín y Abel. Jehová maldice y excluye a Caín por haber matado a su hermano, pero advierte de forma contundente que no se atente

contra Caín: “- Cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado” (*Génesis* 4: 15; 1998: 10) Es como si la respuesta a este crimen quedara fuera del control humano y fuera incumbencia directa de la divinidad. La venganza de sangre sería más horrenda y más castigada todavía.

La venganza de sangre no cabe dentro de una familia o de un linaje, pero sí entre familias o linajes diferentes. Los atacados y/o muertos pueden ser en este caso frecuentemente parientes por alianza, entre los que destaca la figura del cuñado, y también parientes maternos, entre los que destaca la figura del hermano de la madre.

Esta división de la violencia se corresponde con una concepción monogénética de la procreación. Xanthakou escribe sobre Grecia: “la fuerza de un linaje se medía por el número de sus hombres, las mujeres no contaban. Además, ellas estaban allá sólo para dar a luz niños: la “sangre” de los hombres es la única que podía “fabricarlos”: la sangre de las mujeres no es “limpia”, no tiene valor, ni poder.” (1993: 103) Si se puede atacar y matar a los parientes por alianza o a los maternos es porque “éstos no son verdaderamente de la “misma sangre”, como dicen los viejos en el país.” (Xanthakou 1993: 127)

Sólo los hombres son objeto de venganza. Black-Michaud asegura que ninguna de las sociedades del Mediterráneo y del Medio Oriente que practica la venganza de sangre considera “las mujeres como objetivos legítimos de venganza.” (1975: 219)

La no-equivalencia entre ambos géneros en el ámbito de la procreación se traduce en no-equivalencia entre hombre y mujer en el ámbito de la venganza de sangre. Sólo un hombre puede ser el equivalente de otro hombre. No tendría sentido convertir a las mujeres en objetivo de venganza si la identidad, la continuidad y la defensa del linaje dependen de los hombres. En Grecia, según Xanthakou, los hombres son identificados con los fusiles y son llamados “fusiles”. Llevar armas es una actividad eminentemente masculina. En la ley consuetudinaria albanesa se dice explícitamente que “las mujeres no tienen rifles.” (Hasluck (1954), citado en Black-Michaud 1975: 219) Y Hasluck señala también que

“la muerte causada por una mujer no es tenida en cuenta.” (*Ibid.* 219) Es decir, no desencadena una venganza de sangre. Xanthakou escribe que “ellas son generalmente excluidas como víctimas de la venganza de sangre, aunque a veces ellas mismas hayan asumido el rol de vengadoras.” (1993: 105) Existen también normas que las protegen como las que rigen entre algunos grupos étnicos en Israel: “En los conflictos de sangre las mujeres nunca son atacadas. Si una mujer resulta muerta, la compensación es la muerte de cuatro hombres o el dinero de la sangre que se pagaría por la vida de cuatro hombres.” (Ginat 1997: 53)

La mujer es valorada como esposa y como madre, –según la expresión griega, proporciona “bellos fusiles” al linaje del marido–, pero sobre todo como hermana, es decir, es ante todo una mujer de su linaje. Y es este vínculo el que determina su lealtad fundamental, que puede obligarla a matar a su propio marido o hijo para vengar a su hermano cuando su linaje está abocado a la desaparición. Black-Michaud señala que las mujeres componen cantos funerarios relacionados con la venganza. Xanthakou (1993) ha recogido varios cantos de venganza griegos. En uno de ellos la narradora es una mujer que se ve en la obligación de vengar a su único hermano, asesinado por su marido, su cuñado y su suegro. El canto termina así:

“Y tú, mi *Kalopothos*, escucha,
 ¡tu desgraciada hermana
 te ha vengado tres veces!
 -Ay, ¡pobre de mí!
 ¡Qué otra pobre mujer,
 el mismo día de Pascua,
 al alba y al crepúsculo
 ha enterrado hermano y marido!” (Xanthakou 1993: 133)

En otro canto la narradora es una mujer que maldice a sus propios hijos por haber asesinado dentro de un ciclo de venganza de sangre al único hermano de su madre y al hijo de éste, es decir, a su tío materno y a su primo. En los dos cantos la muerte del

único hermano comportará la extinción del linaje de la mujer. En ambos, la condición de desgraciada está asociada a la pérdida del hermano. Durham afirma que el vínculo entre hermana y hermano es muy fuerte en los Balcanes y, tomando Montenegro como ejemplo de ello, escribe: “las mujeres confiesan bastante abiertamente que aman a sus hermanos con mucho mayor afecto e intensidad que a sus maridos, porque, dicen ellas, un marido puede ser reemplazado, mientras que un hermano no puede serlo.” (Durham (1928), citado en Black-Michaud 1975: 148) Es en este contexto que cobran sentido las palabras de Antígona cuando afirma la prioridad del vínculo con el hermano muerto frente a un marido o un hijo. En *Antígona*, la muerte de los dos hermanos conlleva también la extinción del linaje, pero dada la imposibilidad de venganza de sangre, a Antígona y a su hermana sólo les queda la obligación ritual del duelo, de la que se ha apropiado Creonte. Antígona luchará por llevar a término la obligación ritual con el hermano discriminado por Creonte y llegará no a matar, sino a morir por cumplir con esta obligación.

Venganza de sangre y genocidio

Puede delimitarse mejor la venganza de sangre si se la contrasta con el genocidio.

La venganza de sangre está vinculada al parentesco y se presenta como una obligación del parentesco, mientras que el genocidio está vinculado al estado y se presenta como una defensa del mismo. La venganza de sangre es una práctica penal vinculada al concepto de responsabilidad colectiva: las víctimas de la venganza de sangre son consideradas responsables solidarias del crimen cometido por su pariente, de la misma manera que los que ejecutan la venganza de sangre tienen el derecho colectivo de exigir la retribución por el crimen cometido. El estado puede considerar a los miembros del grupo objeto de genocidio como culpables solidarios de algún tipo de crimen, pero es una mera justificación ideológica. Aunque el estado use el lenguaje de la venganza de sangre para legitimar un genocidio, ni su fin, ni la forma de

asesinar, ni la masividad e indiscriminación de las matanzas pueden confundirle con la venganza de sangre. El genocidio persigue el exterminio de un grupo o de una población definido por representaciones culturales específicas relativas a procreación, monoteísmo, etc.

Si la venganza de sangre excede los límites que las convenciones consuetudinarias le imponen y se convierte en un asesinato masivo, adopta un cierto parecido con el genocidio, pero todavía las diferencias son muy significativas. Hallamos un ejemplo de ello en un caso que tuvo lugar en Sicilia a finales de la década de los veinte del siglo pasado. Un pastor llamado Petrinu mató a treinta miembros varones –hermanos, tios, nietos y primos– de la familia de un cuñado suyo, al que también había matado con anterioridad de forma cruel. El desencadenante del exterminio, iniciado como una venganza de sangre, fue la muerte de la madre de Petrinu, hallada degollada en un camino, que se atribuyó al cuñado, en un contexto de conflictos entre ambos. Petrinu fue conocido a partir de los hechos como *Adannatu*, es decir, “Condenado al infierno”. Él mismo reconocía que no había salvación posible para él: “He hecho cosas que hacen que vaya directamente al infierno.” (Viviano 2001: 175)

La venganza de sangre tiene como objetivo la compensación, pero no el exterminio de otro grupo familiar, aunque un ciclo acelerado de venganzas de sangre podría provocar el exterminio de una familia. No hay que olvidar, además, que existen mecanismos sociales de intermediación que limitan la incidencia de la venganza de sangre. La masacre de Petrinu *Adannatu* se parece al genocidio en cuanto persigue la eliminación de todo un grupo, pero se diferencia a la vez, porque no toca a las mujeres y, sobretudo, porque reconoce que la eliminación de un linaje es un atentado contra el poder creador de Dios, origen del linaje exterminado, al igual que de los demás linajes que forman el linaje humano.

El exceso en la venganza reafirma la existencia de un poder supremo, mediante el reconocimiento y la aceptación de un castigo infinito. El genocidio constituye una agresión de tal magnitud que proyecta una firme duda sobre la existencia de un poder supremo.

El genocidio suplanta a Dios y pone en su lugar al estado con su poder de destrucción total o cuasi total.

La “masacre” en sociedades basadas en el parentesco se halla más próxima a la venganza de sangre que al genocidio. En el caso de la sociedad del Rif precolonial la masacre de un linaje era el resultado de la lucha sin restricciones por el poder entre dos hombres “grandes”, que dominaban sus respectivos patrilinajes. Carecía de mecanismo de mediación porque, a diferencia de la venganza de sangre, la masacre atentaba contra el papel mediador de los hombres santos, pertenecientes a linajes que descienden del Profeta. Pero la masacre, al igual que la venganza de sangre, dejaba al margen también a mujeres y niños. (Jamous, 1993)

Estado y genocidio: dos ejemplos ilustrativos

El estado reprime la venganza de sangre porque atenta contra su monopolio de la violencia, pero también porque destaca un criterio de clasificación particular opuesto a su criterio de clasificación general, basada en lo genérico en cada individuo: la condición humana.

El genocidio representa precisamente una grave quiebra de este criterio, porque implica la exclusión y la eliminación de una parte de la población de un estado, a la que se niega la condición humana. Cuando el modelo de referencia es el pariente, el anti-modelo es el no-pariente o el anti-pariente. Cuando el modelo de referencia es el hombre, el anti-modelo es el no-hombre o el subhombre. Así pues, el estado nación puede presentar dos caras muy contradictorias, una cara humanista y una cara “anti-humana”, según expresión de Primo Levi. La defensa de los derechos del hombre representa la cara humanista del estado nación, mientras que el genocidio es la expresión anti-humana del mismo.

Para Maine la sustitución de la sociedad organizada por el parentesco patrilineal por la sociedad estatal supuso la sustitución de un vínculo personal por un vínculo territorial. El principio territorial es el característico del estado. El poder del

estado se basa en el control del territorio y de sus habitantes. Quiero ilustrar las implicaciones del principio territorial así como de otros principios en el estado moderno.

La estructura territorial del estado nación no se impone a un territorio vacío ni a una población sin identidad. El estado francés representa, según Jean-Pierre Albert y Dominique Blanc, la materialización más lograda “del ideal formal de Estado-nación,” porque, entre otras cosas, su creación implicó “la completa redefinición de las antiguas fijaciones territoriales introducida por la invención de los departamentos. Estos últimos, en efecto, excluyen sistemáticamente los nombres de las viejas provincias y, en conjunto, evitan amoldarse a sus fronteras. (...) Finalmente, los cantones –equivalentes a las comarcas españolas– son casi siempre indiferentes a los viejos *pays* y su demarcación parece no obedecer a otra regla que la racionalidad gestora. Estos nuevos hitos territoriales, a pesar de no haberse convertido posteriormente en unas referencias identitarias de peso, tuvieron al parecer el efecto de cercenar las raíces históricas de las fijaciones locales, que era en definitiva la intención del legislador: la Francia del Antiguo Régimen debía morir, y murió. La República quería franceses, no gascones o saintongeses”. (Albert y Blanc 2000: 38)

La incompatibilidad de la estructura territorial del estado con anteriores divisiones territoriales y sus identidades aparece reflejada también en el proceso de creación y de recreación de estados nación en la ex-Yugoslavia. Milicevic se formuló la siguiente pregunta: ¿por qué fueron destruidas las ciudades de la antigua Yugoslavia? Responde: “Se daba por sentado que los habitantes de dichas ciudades tenían una fuerte identificación local y que eran en primer lugar ciudadanos de Sarajevo, Mostar o Vukovar antes que serbios, croatas o musulmanes. Era esta una realidad que suponía un obstáculo para los objetivos de todos los nacionalistas. La destrucción era el medio más fácil de demostrar que “vivir juntos” era algo imposible.” (Milecevic 2000: 81) La realidad de la convivencia depende de muchos factores y es cambiante, pero Sarajevo fue constituido como un símbolo potente, es decir, “un ejemplo ideal de sociedad multicultural armoniosa y

tolerante, en la que la gente no se clasificaba entre sí como “serbios”, “musulmanes”, o “croatas.” (Bringa 1995: 3)

La destrucción de las ciudades y de las identidades asociadas con ellas se relaciona con el proceso de creación de estados nación no porque estos nacionalismos sean contrarios a las ciudades, por más que en sus ideologías la oposición entre campo y ciudad sea muy significativa y el campo más valorado que la ciudad. Si destruyen estas ciudades es porque éstas representaban formas de identidad y de cohesión consideradas contrarias a las que se querían crear. Las nuevas ciudades que los nacionalistas querían construir sobre las ruinas de las anteriores –más grandes y bonitas, decían– tendrán otro rango, significado y composición. Urbicidio y genocidio son en este caso las dos caras del proceso de creación/ imposición de nuevos estados nación.

El principio territorial es básico para el estado, pero no constituye por sí mismo un símbolo, ni puede ser captado como un símbolo, si no se articula con un sistema de clasificación que conceptualice la naturaleza de los habitantes y a partir de ella, el vínculo entre población, territorio y organización política. Las categorías dominantes en estructuras anteriores son substituídas por una única categoría general, homogénea y universal: la condición de persona humana, de ciudadano. La homogeneización administrativa y la igualdad ante la ley reflejan este criterio. Los ciudadanos del estado son parte de la humanidad universal y el estado asume su representación en tanto que personas. En el estado nación francés revolucionario ello se expresó en los Derechos del Hombre y del Ciudadano. A la condición humana como categoría general, homogénea y universal, se le superpone otra categoría también general y homogénea, pero no universal, la de ciudadanos del estado nación.

En la configuración de una identidad nacional cobran importancia elementos como el relato de inicio del estado nación, sus símbolos, la lengua del estado nación frente a las lenguas llamadas despectivamente dialectos, etc. La exclusión y eliminación de los que se oponen a este nuevo orden suele hacerse sin embargo tomando como referencia la categoría universal y por

ello definiendo a los enemigos como una subhumanidad o una no humanidad.

Antes he señalado las dos caras del estado, la humanista, en el sentido de defensora del hombre, en cuanto a hombre, pero también la cara anti-humana y parece que no existe la una sin la otra. Eso parece que fue así incluso en el caso del estado francés surgido de la Revolución, que representa la expresión humanista más perfecta. La cara “anti-humana” del nuevo estado francés ha sido señalada y discutida por diversos autores con orientaciones ideológicas y políticas distintas y frecuentemente opuestas. Ver una breve relación de los distintos puntos de vista en Coquio (1999: 73). Esta autora comenta unos hechos que considera la expresión de la otra cara del estado nación: “poco después de la segunda Declaración francesa de Derechos del Hombre, en 1794, cuando los insurrectos de la Vendée acababan de ser derrotados por el ejército republicano, la Convención, guiada por el Comité de Salud Pública, ordenó el “exterminio” de la población de la Vendée.” (Coquio 1999: 27) Y en una nota al texto, la misma autora añade: “una población civil fue así enteramente reconstruida sobre la categoría de enemigo político, designada como subhumanidad y exterminada; hombres, mujeres, niños y bebés fueron destruidos *cuerpos y bienes* al igual que sus casas y sus animales (...) por *razones y con medios* ya modernos.” (Coquio 1999: 73)

Lespinay afirma que “las masacres de la Vendée son consideradas todavía (y justificadas) necesarias para dar seguridad a la nación a la vez que acto fundador de la República francesa moderna.” (2001: 178) Considerados traidores, a los partidarios de la Vendée se les aplicó la misma división del duelo que el estado reserva para sus enemigos. El estigma se alarga hasta el presente ya que “los descendientes de las víctimas son todavía considerados por intelectuales franceses, como descendientes de traidores, “revisionistas” que niegan el beneficio revolucionario.” (*Ibid.* 178)

La posición “externa” del escritor argelino Rachid Boudjedra le hace ver las cosas de la siguiente manera: “Sucede que desde fuera se tiene una sensación de malestar y de rabia cuando se observa

cómo unos se autoedulcoran mientras ensucian la imagen del otro; cómo se subliman mientras demonizan al otro. Hasta tal punto que la Declaración de los Derechos del Hombre y el lema fraternal de 1789 me parecen sospechosos en cuanto los oigo de la boca de un político o de un hombre público francés.

Porque detrás de esta logorrea humanista o humanitaria hay tanta sangre derramada, tantos genocidios perpetrados, tanto narcisismo, y tantos colonialismos, silencios, mentiras y gritos.” (1995 :83)

En contextos coloniales la noción de humanidad se hace equivalente a la de raza blanca y su representación y defensa por parte del estado implica la exclusión y/o el exterminio de la población indígena. El examen de la colonización de Australia y de creación de su estado nos permite examinar la elaboración e imposición de un sistema de clasificación específico y sus consecuencias. La doctrina del *terra nullius* legitimó la colonización. El objetivo principal de la misma fue la ocupación y la explotación del territorio y no de la población indígena como mano de obra, debido al predominio del sistema ganadero extensivo.

Planteado de forma muy esquemática, la existencia de dos poblaciones distintas, una aborígen y otra forastera y de dos razas, una negra y otra blanca, plantea la cuestión de orígenes distintos. Ello es percibido no sólo como un obstáculo para la apropiación del territorio, sino también para la creación del estado. La respuesta básica es la difusión de la idea de la necesidad de extinción de la raza indígena, idea que alentó su exterminio a lo largo del siglo XIX. Fue a finales de siglo, cuando se había reducido efectivamente la población indígena y se había generalizado la opinión de que la raza aborígen se había extinguido ya o estaba en vías de extinción, cuando se planteó como problema la existencia de una población mestiza, resultado de la política de abuso sexual de las mujeres negras por parte de los colonizadores. Esta población de raza “medio blanca” planteaba un problema distinto del de la población indígena. La población de los “medio blancos” hacía evidentes en unos mismos individuos la referencia a dos orígenes ¿Cómo eliminar uno de ellos sin recurrir a la política de exterminio?

¿Cómo resolver un problema que afectaba a la política de producción de ciudadanos homogéneos por parte del estado creado en 1901?

La política de asimilación adoptada por el estado no surgió en el vacío, sino que hay que relacionarla con descubrimientos y debates coincidentes en el tiempo. La joven antropología tuvo un papel importante en ello. En 1896 Spencer y Gillen hicieron el siguiente descubrimiento entre los arunta de Australia central: “El niño no es el resultado directo del coito, puede nacer sin éste.” (Spencer and Gillen (1899), citados en Wolfe (1999: 9) Es decir, los indígenas ignoraban los hechos de la procreación. Este descubrimiento puede parecer intrascendente considerado en sí mismo, pero no lo es cuando se le relaciona con el contexto.

¿Cuál es la lógica cultural de la política de asimilación? ¿Cuál es su legitimación? ¿De dónde procede? Pienso que en este caso procede de la interpretación que se hace del descubrimiento etnográfico por parte de los antropólogos y de cómo se le integra en un marco de premisas distinto del de la población nativa. Lo que es calificado como “desconocimiento” de la procreación, es decir, “desconocimiento de la paternidad” iba a proporcionar la justificación cultural implícita o explícita de una política de asimilación forzada. En 1913 Spencer aconseja al gobierno: “A ningún niño mestizo se le debe permitir que permanezca en un campamento nativo, sino que ellos han de ser retirados de allí y colocados en las estaciones (...) Cuando el niño sea muy pequeño es una necesidad que le acompañe su madre, pero en los demás casos, incluso si puede parecer cruel separar la madre y el hijo, es mejor hacerlo así, cuando la madre esta viviendo, como es lo habitual, en un campamento nativo.” (Spencer (1913), citado en Wolfe (1999:11)

Los niños mestizos iban a ser puestos bajo la tutela directa del estado, que es lo que significa su internamiento en las estaciones estatales. Ello ocurrió hasta finales de los años sesenta del siglo XX. Lo que Spencer estaba aconsejando al estado era que protegiese y potenciase el principio de paternidad, en este caso blanco, ignorado por los nativos, y lo convirtiese en el principio básico de la asimilación y de la ciudadanía. La abducción de los

niños de raza “medio blanca” y su clasificación como no nativos nos dan información sobre el sistema cosmológico del estado y el papel que tiene en él una específica concepción de la procreación. El estado mediante estas prácticas está “cubriendo” o “llenando” el “vacío” cognitivo de la paternidad aborígen con su propia concepción de la paternidad. Y como esta “carencia” cognitiva de los nativos fue considerada como un signo de su primitivismo, la acción del estado será vista como civilizadora, cuando en realidad constituía una nueva forma de genocidio, complementaria del exterminio, destinados ambos a borrar una población, un origen y una narrativa sobre el mismo y, por tanto, a afirmar la existencia de una única población, un único origen y un único relato de inicio como premisa y condición de un estado nación.

Capítulo 3: La representación de la procreación en el sistema simbólico del estado nación

Parentesco y sistema simbólico del estado nación

Anderson ha destacado la dimensión cultural de nación y nacionalismo y los ha encuadrado en la misma categoría que parentesco y religión. Definió la nación como “una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana,” (1993: 23) y usó el término “fraternidad” para definir comunidad, sin entrar en mayores precisiones. Herzfeld ha señalado que uno de los símbolos que el nacionalismo comparte con las sociedades locales es “la sangre como una sustancia común, o esencia, que confiere identidad común, (...) un símbolo clave en la representación del parentesco en Europa y fuera de ella, (...) y que forma parte de la retórica del estado, a pesar de que éste niegue la relevancia del parentesco.” (1993: 11-12) Según Williams, se han hecho pocos esfuerzos “para examinar las continuidades entre las construcciones culturales del parentesco y las de aquellas otras categorías tales como la raza, la nación y la casta.” (1995: 201) Por su parte, Llobera ha atribuido al olvido consciente o inconsciente de los antropólogos en los últimos años el que “el parentesco, esto es, la creencia que considera que una nación es un grupo de parentesco en un sentido amplio,”(1999: 84) esté ausente de los estudios sobre nacionalismo. Precisamente, Bestard (2001) y Porqueres (2001 y 2002) han situado dicha relación en el centro de su preocupación teórica y empírica.

Se pueden formular varias preguntas: ¿De qué parentesco se trata? ¿Qué relación existe entre los símbolos de parentesco que forman parte del sistema de clasificación del estado nación y el parentesco real? ¿Cuál es el conjunto de símbolos, personificaciones

y ficciones con el que el estado nación inculca ideas tales como las de origen, vinculación, naturaleza, destino, límite, unidad, exclusividad, permanencia, etc., y las nociones morales o connotaciones morales como las de pureza, contaminación, superioridad, inferioridad, bondad, maldad, etc.?

Una primera respuesta es que no es el parentesco antiguo el que proporciona los símbolos al estado nación, sino el moderno. No son los modelos de horda, clan o tribu, sino el de familia, el modelo conceptual y moral del nacionalismo. La idea de familia pone en primer plano las concepciones sobre la procreación y las nociones de paternidad, maternidad y progenie. Las concepciones sobre la procreación contienen ideas sobre la identidad y su transmisión y sobre la naturaleza de los vínculos que genera la procreación. Los vínculos familiares, es decir, los vínculos directamente relacionados con la procreación, son concebidos como los más fuertes, íntimos y duraderos. La familia contemporánea ofrece un modelo conceptual y moral fundamental para el sistema de clasificación –de inclusión y exclusión– nacional. Las cuestiones de la identidad y la naturaleza de los vínculos son centrales para el estado nación y los símbolos de familia son aptos para expresar ideas, valores y sentimientos en torno a ello.

El modelo familiar se convierte en relevante, primero socialmente, y luego nacionalmente. Resulta imposible en un ensayo de esta naturaleza explorar a fondo el impacto de las transformaciones económicas sobre el parentesco y por ello mi intención es sólo plantear el tema e ilustrarlo con algún caso.

Sant Cassia (1992) ha establecido en su estudio sobre Atenas en el siglo XIX una relación entre la expansión rápida de la mercantilización y la importancia de la idea de familia para la noción de persona. La mercantilización se introdujo en el circuito matrimonial y afectó a las dotes de las mujeres: “La idea de que las mujeres se estaban convirtiendo ellas mismas en bienes, fue contrarrestada con la elaboración y el desarrollo de un culto de la maternidad, que se reflejaba y expresaba a su vez en el ámbito de la doctrina religiosa. El matrimonio y la constitución de una familia se convirtieron en los principales canales para la definición

y realización del individuo. Esto era muy diferente de las anteriores concepciones de la persona, muy dependientes de las ideas de genealogía y filiación” (Goddard 1994: 77-78)

Sant Cassia relaciona los cambios en la esfera del intercambio económico con cambios en la sociedad civil –en las alianzas matrimoniales, en la dote, en la familia–, y los cambios en las concepciones de género, persona y nación. Del énfasis en la genealogía y la filiación se pasó al énfasis en la paternidad y maternidad; del énfasis en la relación de hermanos al de la relación padre/hijo y madre/hijo. Tales cambios afectaron a la definición de género. La formación de una familia y la procreación era fundamental para la condición de hombre y de mujer y estas ideas se convirtieron en centrales para las ideas sobre la persona. El énfasis en la familia, en la procreación y en la paternidad y la maternidad tuvo su reflejo, según Sant Cassia, en el nacionalismo griego. Quizás eso pueda explicar por qué la nación, la patria, se representa mediante la figura de la madre. Quiero destacar que Sant Cassia rastrea los cambios en la esfera del intercambio hacia finales del XVIII, a través del estudio de la transmisión de la propiedad, y que el estado nación griego se constituye en 1828.

El desplazamiento de Antígona por Edipo

Steiner, desde un campo de investigación totalmente diferente, observó el mismo fenómeno, si bien con un desplazamiento de casi un siglo: “Desde la década de 1790 hasta comienzos del siglo XX, las líneas radicales de parentesco corren horizontalmente, como es el caso de los hermanos y las hermanas. En la concepción freudiana corren verticalmente, como en el caso entre hijos y padres. El complejo de Edipo es de una verticalidad ineludible. Y este cambio es importante; Edipo reemplaza a Antígona. El desplazamiento puede situarse alrededor de 1905.” (1996: 27)

Steiner explica la presencia destacada de Antígona en el imaginario europeo durante el periodo 1790-1905 por diferentes factores. Uno de ellos, la devoción que filósofos y poetas destacados como Hegel, Hördelin, Schelling y otros sentían por esta obra.

Steiner conjetura que la revolución francesa fue también uno de los factores importantes que contribuyó a su protagonismo y formula la siguiente explicación: "La retórica, las mitologías programáticas y las ceremonias de la revolución francesa se referían también a la condición de las mujeres. Las mujeres debían asumir esas consagradas cargas de la presencia cívica, esos deberes y licencias de expresión pública que el *ancien régime* les había negado. Los derechos del hombre, tales como fueron proclamados en 1789, son enfáticamente los derechos de las mujeres. Hasta las tareas domésticas y la rutina de la crianza de niños han de reconocerse y recompensarse pues son instrumentos que aseguran la salud y el bienestar histórico del Estado nación. Es menester extirpar la explotación y trivialización de Eros que caracterizan la injusticia económica y el libertinaje del antiguo orden. Los legisladores de 1789 y de 1793 están resueltos a recuperar del *libertinage* la raíz perdida, la *liberté*. Las imágenes predominantes son las de las mujeres lacedemonias, "compañeras de armas" de sus heroicos maridos o son las imágenes de las matronas de la Roma republicana, las iguales de Bruto y de Catón. Por eso, puede suponerse que el programa de emancipación femenina y de paridad política entre ambos sexos, preconizado por la revolución francesa y por sus simpatizantes utópicos o pragmáticos de toda Europa, hizo del texto de *Antígona* un texto emblemático." (Steiner 1996: 20-21)

En esta extensa cita se pone énfasis en la mujer como esposa y madre, dado que se la relaciona con la esfera doméstica y la crianza de los hijos, y las alegorías clásicas que la representan adoptan la forma de esposas y de madres. La emancipación femenina se representa fundamentalmente como la emancipación de la mujer como esposa y madre. La importancia de la mujer como esposa y como madre concuerda con los cambios señalados por Sant Cassia en un periodo cercano en el tiempo.

Quizás el protagonismo de Antígona en el pensamiento europeo entre 1790 y 1905 se debiera también a que fue vista como una encarnación de la resistencia del individuo, no de la mujer específicamente, contra la tiranía.

La substitución de Antígona por Edipo a comienzos del siglo XX, desde la perspectiva de la genealogía mítica de la que forman parte, supone un desplazamiento hacia la generación anterior o ascendente. Se destaca la relación paterno filial, no sólo la de Antígona y Edipo, sino también la de Edipo y sus padres, marcada por el parricidio y el incesto. Si desde el punto de vista del parentesco el parricidio de Edipo es el crimen más grave por cuanto ataca su raíz, y será la causa de su castigo, desde el punto de vista de la familia, el incesto de Edipo es el ataque más grave, por cuanto introduce confusión en su estructura procreadora, que es lo que define a la familia. El que Edipo substituya a Antígona no indica que el parentesco vertical sea predominante, sino más bien que la familia, como modelo y universo moral, se ha consolidado y que el incesto se ha incorporado a su imaginario como la amenaza más grave. La amenaza de incesto que rodea las relaciones básicas de la familia contribuye a reforzar su identidad y a preservarla. Por ejemplo, la amenaza de incesto que rodea la relación hermano/a sería una manera de marcar la oposición entre hermano/marido y de confirmar la importancia de la relación esposo/a, base de la familia. La importancia que adquiere el mito de Edipo refleja la consolidación del modelo familiar por cuanto señala el peligro o la amenaza principal a su integridad, que no viene de fuera, sino de su interior, y señala los límites del repliegue familiar. Fox, en su interpretación de *Antígona*, acuñó la siguiente expresión “el estado aborrece el parentesco, no la familia.” (1993: 109) El estado no puede aborrecerla porque la ha constituido en un símbolo fundamental de su ideología.

Anderson piensa nación y nacionalismo en oposición a lo que él llama “comunidad religiosa” y al reino dinástico, que les precedieron. El paso del estado dinástico al estado nación implica, según Anderson, la substitución de una legitimidad que deriva de la divinidad por una que deriva de la nación y la conversión de los súbditos en ciudadanos. Anderson señala que los estados dinásticos eran todavía mayoritarios en 1914. La conceptualización del rey absoluto como padre –el zar de Rusia era el “padrecito” para sus súbditos todavía en 1917– y la concepción del poder paterno

burgués como el de un rey absoluto son dos aspectos de la misma ideología, sin que la desaparición de lo primero comportara la desaparición automática de lo segundo.

Puede interpretarse políticamente la substitución de Antígona por Edipo a comienzos del siglo XX. Puede relacionarse el protagonismo de Edipo con el derrocamiento de emperadores y monarcas, la desaparición de estructuras imperiales y estados dinásticos y la liberación de las naciones y la formación de los estados nación.

La figura paterna del monarca, representación de dios, es substituída por la de patria, vinculada a un territorio simbólico y mítico. En el imperio otomano la unidad emanaba de la persona del sultán-califa, pero después del golpe de los Jóvenes Turcos en 1908 fue representada mediante la referencia a una patria, descrita en el famoso poema de Ziya Gokalp, "Turan":

La patria de los turcos no es Turquía, ni el Turkestán,
La patria es una vasta y eterna tierra: Turan!" (Suny 2001: 47-48)

La idea de paternidad, despojada de sus aspectos concretos, es decir, de sus figuras político-religiosas, atacables en una sociedad que se ha modernizado, es transformada y transferida a un plano ideal, inatacable. Se ha pasado de la paternidad a la "patriedad". Y en este nuevo contexto la cuestión prioritaria no será la muerte simbólico/ real de las figuras políticas paternas, sino la expulsión/eliminación de los que no son considerados hijos de la patria, de los extraños a ella. Ello proporciona también una justificación para el genocidio.

La representación de la procreación en los relatos fundacionales del estado nación

La procreación es un ámbito fundamental para la representación de la identidad del estado nación y la mujer como madre tiene un papel central en los relatos sobre el origen y el inicio de la nación. La distinción entre *origen* e *inicio* se debe a Said (Herzfeld 1999: 107-109) y se corresponde en parte con la distinción entre

naturaleza y cultura. *Inicio* alude, pues, a la construcción cultural e histórica de una identidad a partir de un determinado origen, que para los individuos es el hecho natural de su nacimiento. Said prima el inicio sobre el origen y centra su interés en las narraciones y los textos sobre el inicio y en la autoría de los mismos. La referencia a la procreación a través de la figura de la maternidad corporeiza el origen de la nación y la dota de un anclaje material, natural. El cuerpo de la mujer madre es el punto de origen tangible de la comunidad nacional y es también el elemento central del relato que modela, selecciona e interpreta dicho origen.

Analizaré en primer lugar dos relatos relativos a los inicios de los estados nación griego y mexicano, constituidos ambos durante la tercera década del siglo XIX. Las figuras principales de estos relatos son Digenes y la Malinche. Examinaré luego un relato sobre el inicio del estado turco y otro sobre Pocahontas, la heroína de Virginia. La Malinche y Pocahontas son figuras que se parecen en cuanto ambas son indígenas y colaboran con los colonizadores, pero parecen diferir en lo que se refiere al sentido último de sus relatos. El relato de Pocahontas guarda un parecido con las ficciones fundacionales de algunos estados nación sudamericanos que Sommer ha llamado romances y que consideraré al final de ese recorrido.

Según Herzfeld (1999) Digenes es el protagonista de poemas épicos y canciones populares griegos, sin que se le pueda identificar con una personalidad histórica conocida. En los textos épicos, desde el punto de vista genealógico se le representa como hijo de un emir árabe y de una mujer griega y, desde el punto de vista de la jerarquía social, como un barón que defiende las fronteras del imperio bizantino en Mesopotamia de la invasión árabe en el siglo octavo o noveno. En las canciones populares no se hace referencia a ningún padre árabe y se pone el énfasis en una madre de un estatus socialmente inadecuado, habitualmente una monja o una viuda. El héroe tiene un origen ilegítimo, en la épica en tanto que hijo de un enemigo y en las canciones populares en tanto que fruto de una relación ilícita. La incorrección moral y social de la madre

afecta al hijo. La conversión de Digenes en un héroe nacional implicará la eliminación de la figura paterna perteneciente a una identidad étnica distinta, rival o enemiga de la griega, con lo que su origen se vincula exclusivamente a una madre griega, aunque una madre de un estatus social inadecuado. Así como la primera operación parece “lógica” (una figura con un origen étnico ambiguo no puede convertirse en el símbolo del nuevo estado nación), la segunda operación aparentemente no parece tan lógica. ¿Por qué rebajar a la madre? Porque la inferioridad de la madre y, por tanto, del origen del héroe pone de manifiesto su fortaleza y magnifica su victoria. Se conectan dos victorias distintas: sobre su origen y sobre los enemigos que amenazan u oprimen su país. Una es la condición y garantía de la otra. El héroe y su lucha por redimir y borrar los aspectos negativos y ambiguos de su origen se convierten en un símbolo adecuado “para representar la lucha de la nación por borrar una historia reciente que el mundo occidental protector de la Grecia clásica consideraba degradante.” (Herzfeld 1999: 106) Se refiere al dominio turco y a la imposición de la cultura turca y a la claudicación ante la misma de los griegos.

Existen algunos paralelismos, pero también diferencias significativas, entre el relato de Digenes, que acabo de sintetizar, y el de la Malinche. Los paralelismos se centran en la eliminación del origen genealógico y étnico vinculado a la figura paterna y en el bajo estatus social asignado a la madre. Pero antes de seguir por este camino, presento resumidamente el relato sobre la Malinche. Su referencia histórica es una india, llamada Malintzin, que fue ofrecida al conquistador Cortés por parte de una de las poblaciones mexicanas vencidas. Esta mujer fue su intérprete y madre de uno de sus hijos. Convertida al catolicismo, fue conocida como Doña Marina y “considerada un icono tanto por los indios, que le adjudicaban poderes extraordinarios, como por los españoles, quienes la veían como la conversa ejemplar.” (Franco 1994: 171) Siglos más tarde, se le cambió este nombre por el de Malinche, “un nombre mestizo, clara deformación de su nombre náhuatl Malintzin.” (Paz 1995 (1950): 224)

El cambio de nombre tiene relación con la construcción simbólica de la identidad nacional: “Sólo cuando México llegó a ser una nación independiente, y se planteó el problema de la identidad nacional, se transformó a doña Marina en la Malinche; pasó a simbolizar la humillación del pueblo indígena (su violación) y el acto de traición que conduciría a su opresión.” (Franco 1994: 171) La conquista del cuerpo de la mujer se convierte pues en una metáfora para simbolizar la conquista de la nación. El énfasis en la violación convirtió a la Malinche en la Chingada, es decir, hizo ambos términos sinónimos. Según Paz, “la Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del rapto o de la burla.”(1995: 217) y ofrece la siguiente interpretación de este símbolo nacional: “Al repudiar a la Malinche –Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria– el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica. (...) El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.” (Paz 1995: 225) La interpretación de Paz de la identidad nacional mexicana se parece mucho a la del estado nación surgido de la revolución francesa: el ciudadano como expresión de la condición humana abstracta y universal y por tanto sin referencia a ningún origen étnico. Paz está ofreciendo con esta interpretación una remodelación del mito de origen y proponiendo un nuevo inicio.

La elección del nombre Malinche –no el nativo Malintzin o el español Marina– y la expresión “¡Viva México, hijos de la Chingada!”, que Paz denomina “nuestro grito”, parecen indicar que se ha elegido una de las identidades étnicas posibles, por negativa que parezca. La reivindicación de esa Madre-Eva violada supone a la vez un acto de afirmación y de negación, la afirmación de una identidad nativa, que no es la anterior a la conquista, y la negación de la identidad que proviene del conquistador. Esta remodelación del origen implica la creación de un inicio. Ello coloca

simbólicamente a los mexicanos en una posición parecida a la del héroe griego Digenes. Han de enfrentarse al futuro desde una posición de inferioridad y crearse una identidad nueva y positiva trascendiendo, es decir invirtiendo, el sentido negativo de su inicio. La inferioridad de la figura materna contribuye a realzar su victoria, que es a la vez sobre su propio origen y sobre sus enemigos. Negar al padre, expulsarle del origen es también declararle enemigo y con él, a todos los que comparten su mismo origen étnico. Borrar la contaminación que implicó la violación inicial puede convertirse en la legitimación simbólica de la agresión contra los enemigos.

Herzfeld cuenta que el viajero inglés Robert Pashley, autor de *Travels in Crete* (1837), “se horrorizó al saber que durante la guerra de independencia de Grecia los cretenses mataban asimismo a las esposas e hijas de los turcos, porque evitaban ser contaminados por estas mujeres.” (1999: 177) Se referían evidentemente a una contaminación simbólica. La contaminación se concibe como resultado del contacto y la relación sexual. Esta explicación contextual nos recuerda la contaminación original, la que está presente en el mito de origen de la nación griega. Si los cretenses con la guerra pretendían borrar y vencer la contaminación simbólica de sus orígenes, no podían permitir que subsistiera una fuente de contaminación próxima. La muerte se convierte en el instrumento para conseguir la pureza. La impureza y la pureza, la legitimidad y la ilegitimidad, la inferioridad y la superioridad moral toman como referencia inmediata el cuerpo de la mujer como madre y el ámbito de la procreación. Cuando la mujer es concebida sobre todo como hermana es impensable que su muerte sea a manos de un varón de fuera de su propio grupo.

Carlos Fuentes en su novela *La muerte de Artemio Cruz*, escrita entre 1960 y 1961, interpreta la Chingada en términos de mito nacional, pero sobre todo como modelo social, es decir, como modelo de poder y dominación del hombre sobre otro hombre y del hombre sobre la mujer. Pero no se debe olvidar que el poder del hombre sobre la mujer y sobre la identidad de la progenie es la metáfora que define el poder y la violencia masculina en otros ámbitos. El

mito de origen nacional no sólo dirige la agresividad hacia el exterior, hacia esa figura paterna negada y los de su misma identidad étnica, sino también hacia el interior de la sociedad mexicana. Es la interpretación de Fuentes mediante una evocación muy inspirada de la palabra chingar: “Tú la pronunciarás: es tu palabra: y tu palabra es la mía; palabra de honor: palabra de hombre: palabra de rueda: palabra de molino: imprecación, propósito, saludo, proyecto de vida, filiación, recuerdo, voz de los desesperados, liberación de los pobres, orden de los poderosos, invitación a la riña y al trabajo, epígrafe del amor, signo del nacimiento, amenaza y burla, verbo testigo, compañero de la fiesta y de la borrachera, espada del valor, trono de la fuerza, colmillo de la marrullería, blasón de la raza, salvavida de los límites, resumen de la historia: santo y seña de México: tu palabra.” (Fuentes 1993: 111)

Fuentes presenta múltiples variantes de la palabra chingar y múltiples expresiones de las que forma parte, una de las cuales es “Viva México, hijos de su rechingada”: “Nuestra palabra. Tú y yo, miembros de esa masonería: la orden de la chingada. Eres quien eres porque supiste chingar y no te dejaste chingar, eres quien eres porque no supiste chingar y te dejaste chingar: cadena de la chingada que nos aprisiona a todos: eslabón arriba, eslabón abajo, unidos a los hijos de la chingada que nos precedieron y nos seguirán.” (1993: 112)

Pero Fuentes termina la extensa recreación y exégesis de la palabra con una propuesta de destrucción de la misma y del patrón mental y de valores que expresa: “déjala en el camino, asesínala con armas que no sean las tuyas: matémosla: matemos esa palabra que nos separa, nos petrifica, nos pudre con su doble veneno de ídolo y cruz: que no sea nuestra respuesta ni nuestra fatalidad.” (*Ibid.*113)

La defensa de la madre como metáfora de la defensa del país aparece en el siguiente relato sobre el inicio del estado nación turco surgido de la destrucción del imperio otomano. Mustafá Kemal, que se negó a capitular a las fuerzas aliadas al final de la primera guerra mundial, recorrió el país arengando a la población a

oponerse a la repartición del territorio entre británicos, franceses, italianos y griegos con referencias a la tierra materna prostituida y amenazada de mutilación. Delaney escribe: "El poder de su llamamiento fue inmediato. Según dos de sus biógrafos, el impacto emocional sobre la gente pudo haber sido resultado del hecho de que él identificaba su propia madre con la tierra materna y las injurias que ésta sufría con las injurias a su propia madre. Usó un poema popular que establece una clara analogía entre la tierra y la madre: "El enemigo clava su cuchillo en el corazón de la tierra/ no hay nadie para salvar a nuestra desgraciada madre." Kemal, que se imaginaba a sí mismo como el salvador de la tierra, cambió el sentido del último verso: "Sí, hay uno que salvará a nuestra desgraciada madre". (Delaney 1995: 186) La imagen de la madre ultrajada podía evocar con facilidad en la gente su propio origen y la identidad que deriva de él y el peligro que se cernía sobre ambos. Los biógrafos dan la impresión de que él fue el primero tomó en serio políticamente esta asociación y la convirtió en una metáfora clave para el estado nación. Kemal, que se concibe inicialmente a sí mismo como un hijo de la tierra madre, posteriormente, como fundador de la república turca, será llamado Atatürk, es decir, padre de los turcos, un título que la ley le atribuía en exclusiva. Kemal, que evitó la conquista del territorio, se convierte en héroe fundador del nuevo estado nación.

El relato de Pocahontas está relacionado con la fundación de Virginia, una de las dos colonias que están en el origen del estado nación norteamericano. Pocahontas fue la hija del jefe indio Powhatan, que "a sus doce años impidió que su padre ejecutara a John Smith, legendario fundador de la colonia de Jamestown en Virginia, con lo que evitó su destrucción y preservó al continente americano para la futura colonización inglesa. Se dice que llevó comida a los colonos de Jamestown y les avisó de los ataques de los hombres de su tribu; durante sus frecuentes visitas, Pocahontas quedó tan prendada del estilo de vida británico que abandonó por completo su pasado pagano, se unió a la iglesia anglicana y se casó con el inglés John Rolfe" (Abrams 1999: 3) Todavía hoy los árboles genealógicos de las dinastías de las élites de Virginia empiezan con

Pocahontas –a la que un texto califica: “La madre de todos nosotros” – y John Rolfe. La fecha de llegada de los antepasados fue un criterio básico para la posición social: “Durante siglos los herederos de este legado establecieron una clara distinción entre su deificada antepasada india y todos los demás “salvajes”. Ella era regia, se convirtió al cristianismo, su padre era un “emperador” y su matrimonio con Rolfe produjo la mezcla perfecta del bosque y de la plantación.” (Abrams 1999: 12) A menudo se dio una imagen romántica de este matrimonio. La mitificación de Pocahontas ofrecía una legitimación de las uniones mixtas –los primeros colonos eran todos hombres y su posición dependiente de la población india–, y de la ocupación del territorio.

En el otro gran relato de fundación, el de la colonia de Massachussetts, los héroes son hombres, patriarcas de familias y con un marcado carácter religioso: los Peregrinos. Fue después de la guerra de Secesión que se les consideró como santos y también que su relato, –no el de Pocahontas, relegado a un nivel regional–, se impuso como relato hegemónico de inicio de la nación americana. El mito de los Peregrinos vincula estrechamente valores como familia, patriarcado, religión y origen único.

El contraste entre la Malinche, denigrada, y Pocahontas, ensalzada, se corresponde probablemente con diferencias reales: mientras que la Malinche fue entregada como tributo de guerra y su estatus matrimonial fue ambiguo, Pocahontas era hija de un jefe indio y propició una alianza entre indios y colonos, muy favorable para los colonos, que fue sancionada con un matrimonio religioso y legal. La visión romántica que se forjó del matrimonio de Pocahontas aproxima su relato a las ficciones fundacionales de los estados naciones latinoamericanos en el siglo XIX. La comparación entre las ficciones fundacionales y el relato de Pocahontas pone de relieve similitudes inversas. Las primeras son ficciones, pero se consideraron historias, dado que en la época no estaba clara la distinción epistemológica entre narración y hechos. El relato de Pocahontas es una historia real que se transforma en mito o leyenda.

Sommer explica el estatus de las novelas históricas fundacionales de las naciones latinoamericanas: “En los vacíos epistemológicos que la no-ciencia de la historia dejaba sin llenar, los narradores podían proyectar un futuro ideal. Esto es precisamente lo que muchos narradores hicieron, creando libros que pueden considerarse novelas clásicas de sus respectivos países: *Amalia* en Argentina, *Sab* en Cuba, *María* en Colombia, *Martín Rivas* en Chile, *Iracema* en Brasil, *Aves sin nido* en Perú, *Enriquillo* en la República Dominicana, entre otros. Las motivaciones de los escritores eran las de completar una historia que podía incrementar la legitimidad de la nación emergente y de encaminar la historia hacia un futuro ideal.” (Sommer 1990: 76) Muchos de sus autores fueron políticos que tuvieron un protagonismo en la creación de estos estados nación. El modelo de estas obras es el romance alegórico: el amor entre dos amantes de características distintas constituye una alegoría de la complementariedad y de la unión necesarias de razas, grupos sociales, regiones, intereses económicos, etc., distintos, que han de integrar la nación. Según Sommer, la coherencia de estas novelas “proviene de su común necesidad de reconciliar y unir las partes que han de tener una representación nacional y de la estrategia de presentar a partidos, razas, clases o regiones, previamente enfrentados, como amantes que se atraen “de forma natural” y que son adecuados los unos para los otros.” (1990: 81)

El romance novelístico refleja el modelo ideal de matrimonio burgués según el cual amor y matrimonio - relacionado éste con el interés de clase -, son compatibles y coincidentes. No sólo eso, sino que el amor entre los esposos se intensifica hasta la exaltación. La nación es concebida y construida simbólicamente de acuerdo con este modelo amoroso. Para Sommer, “parte del proyecto nacional de romance conyugal, quizás la mayor parte, es la de producir ciudadanos legítimos, literalmente producir civilización” (1990: 86) La referencia a la procreación legítima se convierte en la metáfora de creación de la nación y de la civilización, dos aspectos de una misma realidad: engendrar simbólicamente una nación implica también engendrar una civilización. La representación del inicio de

una nación es también la representación del inicio de una civilización específica. La referencia a la procreación es fundamental, igual que la referencia a la civilización, para la representación simbólica de la ciudadanía: ambas crean ciudadanos legítimos y homogéneos. Véase el sentido de las palabras de San Martín en 1821: “en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos.” (Lynch, citado en Anderson 1993: 80)

Los relatos de inicio crean un origen común para unos, pero a la vez lo niegan a otros. Ello puede ser la base de su exclusión, e incluso de su eliminación, como en el caso del genocidio u otras masacres.

Los relatos de inicio pueden ser considerados como historias, mitos, leyendas o ficciones, lo cual depende de si la gente se identifica o no con el estado nación, de si se trata de intelectuales “nacionales” o no, etc. Depende también del contexto disciplinar e histórico. Los aspectos textuales y de autoría de los relatos de inicio quedan fuera del propósito de este trabajo. Para mí lo importante ha sido mostrar la estructura de significaciones y el protagonismo de los símbolos de procreación y familia en dichos relatos.

Relatos fundacionales hegemónicos y alternativos

Quiero mostrar brevemente la oposición entre relatos de inicio en el contexto de luchas por el poder internas a los estados.

Los relatos de inicio hegemónicos de ciertos estados y poblaciones de África han sido modelados por la tradición cultural de los colonizadores, lo que implicó la alteración del significado de las categorías nativas precoloniales. Longman escribe sobre el significado de las categorías hutu, tutsi y twa en Ruanda, Burundi y Zaire en la época precolonial: “Casi todos los especialistas están de acuerdo en que no se correspondían con tres grupos étnicos claramente distintos y rígidamente separados.” (2001: 145) La creación de un carnet de identidad obligatorio en 1933, que contenía la identificación étnica, reflejo de una política de

separación iniciada mucho antes del estado ruandés independiente (1962), tuvo como consecuencia que “las diferencias sociales basadas en la actividad económica fueron transformadas de esta manera en antagonismos étnicos.” (Sehene 1999: 17)

Lespinay señala que “durante el siglo XX, las revoluciones de Ruanda y de Burundi han contribuido a reforzar categorías que estaban en vías de desaparición” y como consecuencia de ello “el África central está a punto de convertirse en “hutu”, es decir, “el pueblo autóctono”, mientras que los grupos más o menos pastores o que se supone que sus antepasados lo fueron, son clasificados automáticamente como “tutsi”. Esta visión racial bipartita del mundo africano negro podría difundirse por toda el África negra, separando a los supuestos pastores, extranjeros, invasores, imperialistas, impuros, de los supuestos autóctonos, que forman el auténtico pueblo africano.” (Lespinay 1999: 316-317) Esta clasificación deriva de un relato de inicio bíblico: “Los hijos de Noé que salieron del arca fueron: Sem, Cam y Jafet. (...) Y de estos fue llenada toda la tierra.” (*Génesis* 9:18; 1998: 22) Los descendientes de Cam, dispersados después de la caída de la torre de Babel, fueron identificados por los colonizadores con determinados grupos de población africana. El término “hamita” (transformación del término “camita”) designó a “africanos superiores, negros enblanquecidos de alguna manera, lo que yo he llamado “falsos negros”. (Chrétien 1999: 131) La población negra fue dividida según un criterio de proximidad o no con la raza blanca e incluso aria, división inspirada y legitimada por el relato bíblico. La fuerte oposición entre “hamita” y “negro” se traspasó a categorías más particulares como “tutsi” y “hutu”. Chrétien se defiende de una eventual acusación de conexión poco fundada: “Se dirá que me remonto al diluvio. Pero la aplicación de esta plantilla de lectura al África oriental puede ser seguida de autor en autor desde 1863 hasta nuestros días.” (1999: 134) Según Taylor, el “hamitismo” ha proporcionado la mayor parte del ímpetu psicológico presente en los actos de violencia en Ruanda y Burundi.” (1999: 92)

Esta bipartición étnica de origen bíblico fue reforzada con la superposición de las categorías básicas del feudalismo europeo, lo que identificó a los tutsi con los nobles y a los hutu con los siervos. El predominio de este relato de inicio de tradición bíblica y de las categorías que ha generado hace que relatos de inicio nativos alternativos aparezcan como sospechosos, al menos a una parte de la población. Malkki cita parcialmente un relato de inicio recogido en un libro de lectura de las escuelas primarias de Burundi: “Una vez, Kigwa, un hombre, descendió del cielo. Tuvo tres hijos: Rututsi, Ruhutu, Rutwa. (...) Sus hijos, claramente, fueron las tres “tribus” de Burundi: Tutsi, Hutu, y Twa. La reclamación implícita en esta versión era la de que todos tres grupos llegaron y formaron la nación *simultáneamente* como hijos de un mismo padre.” (1995: 65-66) Se borran en este relato de inicio las distinciones autóctono/ extranjero y noble/ siervo. Pero este relato era considerado por los refugiados hutu de Burundi en Tanzania una invención de los tutsi para perpetuar su poder y su dominio sobre los hutus.

En Turquía, donde kurdos e islamistas cuestionan el estado nación turco, aunque por razones distintas –los segundos porque la identidad islámica ha sido subordinada a la nacional–, ambos grupos son presentados y representados negativamente: “Rehusar ser turco es situarse intencionadamente fuera del curso de la historia. Desde la perspectiva de la unión incómoda entre la a-ethnicidad del republicanismo turco y la supra-ethnicidad del nacionalismo turco, la existencia de los kurdos, por ejemplo, cuando es reconocida, es comparada desfavorablemente con el significado universal de la turquidad, y ser kurdo es ser tribal, atrasado, atado a la costumbre, ignorante, fanático religioso, etc. Y dado que el discurso del republicanismo turco es presentado no como la interpretación de la historia, sino como constituido por la historia (esto es, su estrategia narrativa es la “des-narrativización” del discurso, de modo que el verdadero origen de la nación se convierte en inseparable del relato del origen de la nación), ser kurdo (o ser islamista) es inmediatamente registrado como anti-progreso y por tanto moralmente, esto es ontológicamente, deficiente.” (Houston 2001: 89-90)

El relato de inicio del estado turco elaborado por los islamistas margina a Atatürk y pone en el punto de inicio del proceso de reconstrucción del orden político-religioso que propugnan a Mehmet II, conquistador de Constantinopla en 1453. Reivindican así la herencia otomana e islámica, que no constituyen señas de identidad básicas de la república turca creada por Atatürk. Desde finales de los años ochenta del siglo pasado, los islamistas a través del control del poder local, han hecho “un esfuerzo explícito para reconstruir Estambul como la capital islámica y otomana de la época de la conquista.” (Stokes, citado por Houston 2001: 12) Entre otras cosas, han creado monumentos al fundador del imperio otomano, terminando así con el monopolio monumental de Atatürk, y han instituido una celebración conmemorativa de la conquista de Constantinopla, considerada “el inicio de la civilización.” (Houston 2001: 14) El neo-otomanismo reivindica el Islam y el califato y rechaza el estado nación y el nacionalismo turcos porque los considera elementos no islámicos.

La eficacia de estos relatos estriba en asimilarse a la historia o ser la representación de la misma historia, independientemente de lo que se entienda por historia en cada momento.

Representación de la procreación y sistema de clasificación del estado: nacionalidad y ciudadanía

En el orden simbólico los vínculos de nacionalidad y de ciudadanía se representan como vínculos tan fundamentales como los que crea la procreación. Pero al tratar este tema hay que tomar en cuenta el derecho, que ha codificado las definiciones de nacionalidad y ciudadanía.

Quiero mostrar en primer lugar como algunas ficciones y fórmulas jurídicas relativas al parentesco, que luego han sido relevantes para la definición de ciudadanía y nacionalidad, son la traducción de representaciones culturales específicas.

Assier escribe: “Algunas ficciones jurídicas son *vitales* para la organización básica de la sociedad. Tomemos por ejemplo este muy familiar adagio romano *Pater est quem nuptiae demonstrant* (“Es

padre el que el casamiento designa”). Hasta la reforma reciente del derecho de familia (en Francia), la presunción legal de paternidad correspondía al “marido de la madre”, la cual era considerada “cierta” (*Mater certa est*).” (1996 :58) “Fuera del matrimonio los hijos e hijas carecerían totalmente de padre. (...) El pensamiento jurídico se ha fijado en una simple ficción: el hijo “natural” será un *hijo de la tierra* (*spurii terrae filii dicti, quasi e terra nati*).” (*Ibid.* 59)

Examinaré estas fórmulas jurídicas partiendo de la última. El término tierra puede interpretarse literal o metafóricamente. En el segundo caso, puede estar en lugar de mujer y de nación. Pero dado que la cita se refiere a la procreación, tierra designa a la mujer y su papel en la procreación. Es decir, la mujer en la procreación tiene un papel parecido al de la tierra en la esfera del cultivo agrícola. Como lo expresó la abadesa Hildegard de Bingen en el siglo XII: “la tierra no se puede arar sola”. Según dicha metáfora, la mujer ni puede producir ni proporcionar identidad social por sí misma. La identidad depende de la semilla, pero sobretodo de la semilla identificada y reconocida. Sin ello, la identidad social se define como una ausencia de identidad, la que proporciona una madre sola concebida como una tierra sola. Por eso se califica al hijo de “natural”. El dicho “La madre se sabe, pero el padre puede ser cualquiera”, escuchada a un campesino murciano, refleja la incertidumbre que rodea a la paternidad y, por tanto, a la identidad social. La certidumbre de la madre es de orden natural, la del padre de orden social y éste es el que prevalece. Los juristas idearon una solución jurídica, es decir, social, a un problema que tiene que ver con una determinada concepción cultural de la procreación. Legendre, un jurista francés, ha mostrado “la prevalencia de la filiación en la estructuración de las sociedades occidentales tributarias de “montajes genealógicos” institucionalizados, desde el estatuto de la persona al del estado, en el derecho, siguiendo la tradición romano-canónica.” (Assier 284) Probablemente Legendre se refiera a la prevalencia de la filiación patrilineal.

Cesare Pavese en su poema “Antepasados” expresó poéticamente la lógica de este modelo social:

(...)

“Y las mujeres no cuentan en la familia.
Quiero decir que nuestras mujeres no salen de casa
Y nos traen al mundo y nunca dicen nada
Y no cuentan para nada y no las recordamos.
Cada mujer nos infunde en la sangre algo nuevo,
Pero, en ese acto, se anulan todas ellas y nosotros,
Así renovados, somos los únicos que perduran.
Estamos llenos de vicios, de caprichos y de horrores
-nosotros, los hombres, los padres; alguno se mató,
pero ni una sola vergüenza nos alcanzó jamás,
nunca seremos mujeres, jamás sombras de nadie.” (1986: 29)

A la prevalencia de la filiación han contribuido sin duda las formulaciones jurídicas, por cuanto establecen derechos, algunos de los cuales hacen referencia precisamente a la nacionalidad y a la ciudadanía. El antropólogo Michael Herzfeld cuenta que al solicitar un permiso de residencia en Grecia se encontró con que el formulario contenía las categorías: “nacionalidad” (*ethnikotis*), “ciudadanía” (*ipikootis*), y “religión”: “Manifesté que yo era judío británico, ¿debía reflejar todo ello o sólo una parte? “¿Quién es vuestro padre?” preguntó el oficial. Esto era lo único que realmente importaba. Mi identidad étnica, religiosa y personal fue establecida a través del vínculo paternal.” (Herzfeld 1993: 79)

La socióloga y novelista Slavenka Drakulic nos habla de la filiación de la protagonista de su obra y de sus implicaciones en el contexto de la agresión serbia contra los musulmanes bosnios: “Su madre, funcionaria de una empresa estatal, es serbia. Su padre, ingeniero, es musulmán. Por eso S. creía que no pertenecía a ninguna de las dos nacionalidades y que hasta ese día, hasta la llegada de los hombres armados y los soldados al pueblo de montaña, estaba excluida de cualquier tipo de alineamiento. Ahora, sin embargo, comprende que la guerra empieza para ella en el momento en que otros la alinean y señalan, en el momento en

que nadie le pregunta nada... Si su padre es musulmán, para ellos también S. es musulmana, y no puede ser de otro modo... La madre en estos casos no cuenta, piensa con amargura.” (2001: 39) Y luego la autora añade: “Ella, al igual que los habitantes del pueblo, eran de la nacionalidad equivocada.” (*Ibid.* 113)

En Bosnia, según Bringa, croatas y serbios basan la identidad étnica en la filiación expresada mediante la referencia a la “sangre común” y a la genealogía común y los musulmanes, en la religión. En un contexto en que se considera la existencia y el reconocimiento de una “sangre común” diferenciada condición *sine qua non* para la existencia de una identidad étnica separada, la identidad basada sólo en la religión puede ser vista como poco justificada o incluso ilegítima por los demás grupos. Bringa comenta esta percepción en los siguientes términos: “una identidad religiosa es también una identidad social y cultural y en el contexto de Bosnia tiene un aspecto étnico, ya que una persona ordinariamente “hereda” su identidad religiosa de sus padres y, sobre todo, de su padre que transmite el apellido a los hijos y así pues establece la identidad étnica del hijo.” (1995: 21) Diferencias de identidad, pero coincidencia en la transmisión a través del padre.

Inmigración y ciudadanía se presentan frecuentemente como antitéticas. Tomo como referencia el caso de Alemania cuya legislación sobre ciudadanía alemana se basa fundamentalmente en el *ius sanguinis*.

Kymlicka escribe que “la pertenencia a la nación alemana se determina por los ancestros y no por la cultura. A consecuencia de ello, las personas étnicamente alemanas que han vivido toda su vida en Rusia, que no hablan una palabra de alemán, tienen derecho automático a la ciudadanía alemana, mientras que los turcos que han vivido toda su vida en Alemania y que están completamente asimilados a la cultura alemana, no pueden tener la ciudadanía.” (1996: 41-42)

Mandel utiliza también la referencia a la situación de la población turca en Alemania para mostrar los efectos perversos de las políticas de integración y de exclusión basadas en la

mencionada concepción de la ciudadanía: “Hay que señalar que una gran parte de estos “forasteros” han nacido y crecido en Alemania. La conjunción de las leyes alemanas de ciudadanía y las ideologías de etnicidad, nación y estado, han impedido efectivamente a esta población conseguir la igualdad legal y social, los derechos civiles, al negárseles el acceso crucial a la plena ciudadanía. Hay que considerar esto en el contexto de la concesión de la plena ciudadanía a todos los ciudadanos de la antigua Alemania del este, así como a los llamados “alemanes étnicos” de los países de la Europa del este tales como Polonia, Checoslovaquia y Rumania. La prueba de un antepasado alemán que residía dentro de las fronteras del Reich alemán de 1937 ha sido suficiente para poder reclamar hoy la ciudadanía alemana. Quizás no es tan sorprendente que la evidencia aceptable para ello sea el carnet de miembro del partido nazi de un abuelo. Así pues, los descendientes de los portadores de un carnet nazi, en la mayoría de los casos polacos monolingües, tienen un “derecho de sangre” automático a la ciudadanía alemana, pero no necesariamente la segunda y la tercera generación de descendientes de obreros turcos emigrados, nacidos y educados en Alemania.” (Mandel 1994: 117-18)

Esman trata el “mito del retorno” y el papel de los políticos en la creación y vigencia del mismo: “En un ejercicio de calculado autoengaño las élites políticas alemanas han cultivado el mito del retorno, una ilusión confortadora de que los obreros residentes forasteros y sus familias regresarán algún día a su país de origen. El mito afirma claramente que Alemania, habiéndose beneficiado económicamente de su presencia, será algún día étnicamente pura, evitando la necesidad de incorporar a los individuos forasteros o, peor aún, evitando la “pesadilla” del multiculturalismo. El gobierno turco ha sido un aliado en la creación de este mito, porque cree firmemente también en la política del *ius sanguinis*, de que todas las personas de sangre turca tienen que continuar siendo turcas para siempre, y rechaza categóricamente la idea de que a los turcos en Alemania debería ofrecérseles la opción de la ciudadanía alemana. Un refuerzo venal de este nacionalismo turco es el reconocimiento por parte del gobierno turco de que más de la mitad

del intercambio externo procede de las remesas de dinero que mandan sus nacionales que trabajan en el extranjero. Desafiando el mito del retorno, la presencia turca en Alemania continua creciendo a través de la reunificación familiar y la elevada fertilidad. Ha sido estimado que para 1995, el 20% de la cohorte de edad de 15 a 19 años en Alemania occidental será étnicamente no-alemana, la mayoría turca.” (Esman 1992: 20-21)

La conciencia de diáspora, que está asociada con el mito del retorno, “se desarrollará probablemente cuando la ciudadanía esté basada en el *ius sanguinis*.” (Safran 1991: 96)

Existen otros muchos casos de ciudadanía llamada étnica, es decir, imaginada y representada mediante símbolos de procreación y parentesco que se traducen en políticas similares de negación de derechos a los emigrantes. Véase en Esman (1992) la referencia al Japón.

El *ius sanguinis* significa frecuentemente énfasis patrilineal. En Turquía, por ejemplo, el hijo de un varón o de una mujer turcos es turco, pero sólo el hijo de un hombre turco es ciudadano turco. La mujer no transmite la ciudadanía, es decir, el hijo de madre turca y padre no turco no es automáticamente ciudadano turco. En Andorra, un forastero podía adquirir derechos de nacionalidad y ciudadanía al casarse con la heredera (*la pubilla*) de una casa, pero no con otra mujer. Sólo en ausencia real o figurada de varón, la mujer transmitía la ciudadanía. (Comas d'Argemir y Pujadas 1997: 83)

La identificación entre *ius sanguinis* y énfasis patrilineal constituye una de las “verdades dogmáticas” –la expresión es de Legendre– que han sido transformadas en fórmulas jurídicas y luego perpetuadas por éstas. La realidad no es el reflejo de las reglas jurídicas, pero éstas tienen un papel importante en la percepción y ordenación de la realidad.

El *ius sanguinis* puede adoptar expresiones alternativas. Según Paxson, la población griega de la diáspora establece un vínculo con la nación a través de la línea paterna, mientras que “los hijos nacidos de griegos en tierra griega, particularmente cuando siguen viviendo allí, pueden reclamar un vínculo materno con el estado

nación.” (1996: 12) La autora lo relaciona con los cambios producidos en la concepción de la procreación de los griegos, o por lo menos de los griegos urbanos, que “atribuye a las mujeres un mayor valor simbólico en la procreación.” (*Ibid.*13)

Safran escribe que la sociedad alemana “ha sido definida tradicionalmente “orgánicamente” y no “funcionalmente” (1991: 86), aludiendo con ello a la importancia de la filiación en la definición de la identidad nacional y del derecho de ciudadanía. Mann (2000) contrapone “pueblo orgánico” a “pueblo estratificado”. La concepción orgánica de la identidad nacional suele expresarse mediante metáforas de la esfera de la salud y la enfermedad. Todo aquello que se considera extraño a la totalidad orgánica (la sociedad y el estado nación) puede ser calificado como “cáncer”, “cangrena”, “excrecencia patológica” o, genéricamente, “enfermedad”, “patología”, etc., expresiones corrientes en boca de ciertos políticos españoles y europeos. Estas metáforas no sólo evocan peligros, sino que incitan a actuaciones urgentes y drásticas. Quien las usa se coloca metafóricamente en la posición de “cirujano” social, que deviene metáfora del dictador.

Los símbolos de parentesco, que forman parte del sistema de clasificación del estado nación, están relacionados con los cambios en la concepción del matrimonio, de la procreación y de la familia por parte de la burguesía urbana principalmente, como ponen de manifiesto los trabajos de Sant Cassia, ya citado, y Mitterauer y Sieder (1983). Se relacionan también con el *ius sanguinis*, con un énfasis habitualmente patrilineal, perpetuado mediante fórmulas jurídicas. Los símbolos primeros son reflejo de un tiempo más próximo, mientras que los segundos retrotraen a un tiempo más lejano. Símbolos de un parentesco “primitivo” son usados también para oponerse a nacionalismos alternativos.

La importancia de la mujer como esposa y madre para la representación del estado nación refleja cambios importantes en la concepción de la procreación y de la valoración social de la contribución de la mujer a ella. A pesar de la persistencia de metáforas como las de la semilla y la tierra, el papel de la mujer en la procreación es considerado como clave y crítico para la

continuidad y el desarrollo del estado nación. Éste le atribuye la responsabilidad de la “productividad reproductiva.” (Paxson 1996: 11) Todo ello puede explicar porque la mujer se ha convertido en un objetivo importante de agresión simbólica y real en los genocidios contemporáneos, como luego mostraré.

Capítulo 4: Monoteísmo, procreación y nación

Bartov y Mack consideran que “los perpetradores de genocidios (modernos) definen los grupos religiosos en términos raciales y culturales, no en términos de las ideas o creencias de los perpetradores individuales o de las víctimas. Éstas fueron asesinadas por ser judíos, armenios o bosniomusulmanes, independientemente de si creían o no en los preceptos judíos, cristianos, o musulmanes.” (2001: 2-3) Eso pone de manifiesto “la irrelevancia o marginalidad de las ideas religiosas en la historia del genocidio moderno.” (*Ibid.* 2)

En mi opinión, se trata más bien del papel de la religión como símbolo nacional y componente básico de la identidad de los individuos. Es lo que pone de manifiesto el siguiente ejemplo local: “El nombre de bautismo convierte a un niño en un “cristiano”, es decir, un ser humano, un griego, un miembro de la iglesia ortodoxa griega y un nisiota (de la isla de Nisos), vinculado por el nombre y la propiedad a las generaciones precedentes y futuras.” (Kenna 1986: 169) La religión vincula y expresa todos estos sucesivos niveles de identidad. La estrecha asociación entre religión, estado nación e identidad nacional estimula la “intensificación del particularismo de los dioses.” (Weber 1977: 339)

En mi opinión, el monoteísmo juega un papel importante en la definición de nación o pueblo y en esta medida tiene también que ver con genocidio. Me referiré a diversas religiones monoteístas y su relación con diversos genocidios.

Un relato de inicio del modelo *un único dios- un solo pueblo*

O'Brien (1988) afirma que en la Biblia nacionalismo y religión "son una misma cosa." (citado en Delaney 1995: 192) Con anterioridad, Schneider indicó que el judaísmo "está claramente definido como una nación, una religión y una familia." (1971: 123)

Me propongo mostrar la interrelación entre monoteísmo, procreación y nación mediante el examen del relato bíblico de Abraham, una figura muy importante para las tres religiones del libro. Considero este relato como un relato de inicio de este sistema simbólico:

El relato presenta una idea muy abstracta, la del monoteísmo, en un contexto no monoteísta. El proceso de imposición de la unicidad de dios es paralelo al de la creación de un pueblo que la acepte y la imponga. En el relato, la divinidad elige la esfera de la procreación como "escenario" privilegiado para manifestarse e imponerse como dios único. Es preciso citarlo un poco extensamente para seguir la "estrategia" de persuasión de Jehová en relación a Abraham. Jehová alimenta su esperanza con imágenes hiperbólicas de descendencia, a la vez que dilata por mucho tiempo la espera. La promesa vehemente de Jehová se contrapone con un cierto escepticismo o distanciamiento por parte de Abraham. Éste no pide, escucha, replica y obedece.

"Jehová había dicho a Abram:

-Vete de tu tierra y de tu naturaleza y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. Y te haré en gran gente y te bendeciré y engrandeceré tu nombre y serás bendición. (...) A tu simiente daré esta tierra. (*Génesis* 12: 1-7; 1998: 31)

- Alza ahora tus ojos y mira desde el lugar donde estás hacia el aquilón y al mediodía y al oriente y al occidente, porque toda la tierra que tú ves, la daré a ti y a tu simiente para siempre, y haré de tu simiente tanta como el polvo de la tierra, que si alguno puede contar el polvo de la tierra, también tu simiente será contada. Levántate, ve por la tierra a lo largo y a lo ancho, porque a ti tengo que darla. (*Ibid.* 13: 15-17; *Ibid.* 34)

- No temas, Abram, yo soy tu escudo, tu salario copioso.

Respondió Abram:

- Señor Jehová, ¿Qué me has de dar, si yo ando solo y mi heredero será el mayordomo de mi casa, el damasceno Eliecer?

Dijo más Abram:

- He aquí que no me has dado simiente y un criado de mi casa me hereda.

- No te heredaré éste, más el que saldrá de tus entrañas, ése te heredaré.

Y lo sacó fuera y dijo:

- Mira ahora a los cielos y cuenta las estrellas, si las puedes contar. Así será tu simiente. (*Ibid.* 15: 1-5; *Ibid.* 37)

-A tu simiente daré esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el Éufrates. Te daré al cineo y al ceneceo y al cadmoneo, y al heteo y al fereceo y a los rafeos, también al amorreo, al cananeo y al gergueseo y al jebuseo. (*Ibid.* 15: 19-21; *Ibid.* 38)

Siendo Abram de noventa y nueve años, Jehová se le apareció y le dijo:

- Yo soy el Dios Todopoderoso: anda en mi presencia y sé perfecto. Pondré concierto entre tú y yo, y te multiplicaré en gran manera. (...)

- He aquí mi concierto contigo: serás el padre de muchedumbres de gentes y no será tu nombre Abram, más será tu nombre Abraham, porque padre de muchedumbre de gentes te he puesto. Te multiplicaré en mucho, en gran manera. Te convertiré en gentes y reyes saldrán de ti. Estableceré mi concierto entre nosotros dos, y con tu simiente después de ti: una alianza perpetua para ser tu Dios y el de tu simiente. Y te daré a ti y a tu simiente la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canáan en herencia perpetua, y seré vuestro Dios.

Dijo más Dios a Abraham:

-Tú, empero, mi concierto guardarás, tú y tu simiente después de ti, por todas sus generaciones. Éste será mi concierto, que guardaréis entre nosotros dos, y tu simiente después de ti: que será circuncidado entre vosotros todo macho. (*Ibid.* 17: 1-10; *Ibid.* 41)

- Dijo también Jehová a Abraham:

-A Sarái, tu mujer, no la llamarás Sarái, mas Sara será su nombre, y la bendeciré y también daré de ella hijo y la bendeciré y será cepa de donde saldrán gentes; reyes de pueblos vendrán de ella.

Entonces Abraham cayó sobre su rostro y se rió, y se dijo en su corazón: "¿A hombre de cien años ha de nacerle un hijo?

Y Sara, mujer de noventa años, ¿ha de parir?" (*Ibid.* 17: 15-17; *Ibid.* 42)

En una concepción monogenética de la procreación la causa de la infertilidad es atribuible sólo a la mujer. Numerosas veces, por lo menos siete, Jehová intenta convencer a Abraham, que no ha tenido un hijo de su esposa legítima, de su mismo linaje, pero sí de una sierva, de que será el punto de inicio de un gran pueblo. Jehová crea un pueblo a partir de un matrimonio infértil como manifestación de su poder y de su designio de imponerse como dios único frente a los dioses de otros pueblos. Su pueblo es la condición y el instrumento de su dominio. Dios se afirma a través de la creación de un pueblo, un pueblo que crece a través de la simiente que proviene de él.

Creación y procreación están íntimamente unidas. La idea de un dios único, exclusivo y excluyente, se corresponde con la idea de un pueblo delimitado por una señal inscrita en el cuerpo de los varones, que son su representación. La retórica demográfica de Jehová es una retórica expansiva. La promesa de hijos legítimos va asociada con la promesa de tierra, una tierra que no se halla vacía, sino ocupada por otros pueblos que adoran a otros dioses. Existe una relación estrecha entre los siguientes términos: dios único, procreación, pueblo y tierra.

Una vez creado el pueblo, la preocupación divina se centra en la política matrimonial de este pueblo, por sus implicaciones para el mantenimiento de su diferenciación y del “monopolio” divino sobre el mismo.

“Jehová dijo a Moisés:

– He aquí que yo hago concierto delante de todo tu pueblo. Haré maravillas que no han sido hechas en toda la tierra, ni en todas las gentes, y verá todo el pueblo, en medio del cual tú estás, la obra de Jehová; porque ha de ser cosa terrible la que yo hago contigo. Guárdate de lo que yo te mando hoy: he aquí que yo echo de delante de tu presencia al amorreo y al cananeo y al heteo y al fereceo y al heveo y al jebuseo. Guárdate de que no hagas alianza con los moradores de la tierra donde has de entrar, porque no sean un tropiezo para ti. En cambio, derribaréis sus altares y quebraréis sus imágenes y talaréis sus bosques, porque no te inclinarás a dios ajeno sino a Jehová, cuyo nombre es celoso. Dios celoso es. Por tanto, no harás alianza con los moradores de aquella tierra, porque ellos fornicarán en pos de sus

dioses y sacrificarán y han de llamarte y comerás de sus sacrificios. O tomando de sus hijas para tus hijos y fornicando sus hijas en pos de sus dioses, harán también fornicar a tus hijos en pos de los dioses de ellas.” (Éxodo 34:10-16; 1998: 111-112)

Existe una relación estrecha entre monoteísmo, pueblo único, política matrimonial endogámica e intransigencia y violencia con relación a los demás pueblos. La pureza étnica se presenta como garantía de pureza religiosa. De hecho, ambas expresiones de pureza se retroalimentan. El pueblo ideal es un pueblo diferenciado, homogéneo, puro, perfecto. La unicidad, pureza, perfección, etc. inherentes al monoteísmo se transfieren a la noción de pueblo.

Como se desprende de estos relatos de inicio, el monoteísmo modela y subordina procreación y nación o pueblo. Procreación ocupa una posición de mediación entre monoteísmo y pueblo y adquiere una dimensión instrumental. Monoteísmo y pueblo son respectivamente el punto de partida y el de llegada. Pueblo se convierte en la otra cara de monoteísmo, en su expresión necesaria. Esta relación estrecha, directa, entre ambos términos es la que hace posible el deslizamiento de significados, no sólo en una, sino en las dos direcciones.

En algunas situaciones históricas los límites entre ambos términos se hacen borrosos y pueden llegar a confundirse. Si el pueblo es “definido” por los atributos generales de su dios, el dios puede ser “definido” por las características específicas de su pueblo y ser identificado con personajes específicos del mismo. Un ejemplo de ello se dio en la Alemania nazi, en que teólogos muy destacados convirtieron a Jesús en un ario y a Hitler en el Salvador.

El modelo *un único dios-un solo pueblo* y sus implicaciones en distintos contextos históricos y culturales:

En el contexto del Cristianismo

No pretendo examinar a fondo esta convergencia de algunos teólogos alemanes con el punto de vista del régimen nazi, sino sólo

tomarla como ejemplo para ilustrar la relación entre monoteísmo y pueblo y también para hipotetizar sobre el papel que el modelo bíblico pudo tener en la adhesión de los cristianos al régimen nazi, y en particular a su punto de vista y a su política sobre “el problema judío”.

Por otra parte, el problema no se limita sólo a los teólogos, porque como señala Ericksen, “la investigación sobre las actitudes y las conductas de los cristianos en Alemania ponen de relieve cada vez más la amplia adhesión y aceptación del régimen nazi por parte de los que se confesaban cristianos.” (2001: 63)

Uno de los teólogos más prestigiosos e influyentes que se adhirió al partido nazi fue Gerhard Kittel. Ericksen nos ofrece el siguiente retrato de él: “Un famoso profesor de teología del Nuevo Testamento que rezaba y leía su Biblia regularmente, que practicaba sus devociones diarias con su familia. Él fue también partidario entusiasta de Hitler, como lo fue un gran porcentaje de sus colegas, y a partir de 1933 dedicó gran parte de su investigación y de sus escritos a explicar por qué los judíos no pertenecían a Alemania y eran un peligro para ella.” (2001: 63)

La sintonía de éste y otros teólogos con el régimen nazi parece basarse en el temor compartido sobre la situación de amenaza y de crisis que experimentaba la “cultura alemana, tradicional, cristiana,” (Ericksen 2001: 64) como expresión del pueblo alemán, y también en el diagnóstico acerca de sus causas, que compartían. Algunas de las causas a las que atribuían la crisis de la cultura alemana y del pueblo alemán eran antiguas y otras más recientes, unas eran consideradas más intencionales y otras menos. Entre las más antiguas e intencionales estaban los valores e ideales políticos y culturales de la Ilustración y de la Revolución francesa, que consideraban que habían sido introducidos y propagados en Alemania por intelectuales principalmente judíos. Los teólogos coincidieron con el discurso antimodernista nazi, que propugnaba el rechazo de los ideales de la democracia, de los valores de igualdad y de tolerancia, y del progreso como ideario político.

Como solución a la crisis, Ericksen señala que los teólogos “pusieron su fe en el concepto irracional y místico de *Volk* alemán,”

(2001: 66) y también que “la excitación por la renovación del *Volk* por Hitler, que Kittel y sus colegas experimentaban, les impulsó a aceptar el punto de vista nazi sobre el “problema judío”. (2001: 74) Ericksen señala además que la aceptación de Kittel “del misterio del *Volks-gemeinschaft* le condujo a una posición muy cercana al apoyo explícito del genocidio.” (*Ibid.* 74)

Heschel afirma que se creó en Alemania “una Cristiandad aria” (2001: 79) de la que Hitler sería el salvador contemporáneo. El peligro judío amenazaba la Cristiandad y Alemania, que por el hecho de ser atacadas por el mismo peligro, iban a identificarse todavía más la una con la otra. La amenaza de la una se convertía en metáfora de la amenaza de la otra. La solución de una en metáfora de la solución de la otra. Según Heschel, la solución, es decir, la redención de la Cristiandad amenazada “sólo podía llevarse a cabo eliminando de la figura de Jesús todas las referencias judías y reconstruyéndolo como lo que realmente era, un ario.” (Heschel 2001: 79) La solución era arianizar la cristiandad y arianizar Alemania, convertir a Jesús en ario y al ario Hitler en salvador.

Desde antes de la llegada de Hitler al poder se había debatido teológicamente sobre el origen ario de Jesús. Posteriormente, se creó un instituto para purgar el Nuevo Testamento y la liturgia de todos los elementos considerados judíos. En este contexto de asociaciones religioso-políticas es fácil el deslizamiento desde “el concepto irracional y místico” de pueblo alemán al de pueblo elegido y, con él, la introducción las ideas de pureza étnica y religiosa.

Una vez aceptado el “misterio del pueblo alemán” y la unicidad y pureza como dos aspectos inseparables del mismo, las lógicas de depuración y eliminación se hacen presentes y se presentan como inevitables. La misma depuración de los textos bíblicos y de la liturgia son la plasmación de la misma política de depuración social, es decir, de exterminio de los grupos que no forman parte del pueblo, que atacan su unicidad y su pureza. Remodelar el concepto y la imagen del pueblo implica remodelar también la divinidad y la religión. Al celebrar la divinidad celebran lo ario, es

decir, lo alemán, y abominan de todo lo no alemán como contrario de lo alemán. Y lo judío fue convertido en el símbolo máximo de lo no alemán y de lo anti alemán.

La continuidad del modelo *un único dios-un único pueblo*, donde el término pueblo es substituido por raza, es visible en la ideología de los numerosos grupos racistas norteamericanos. Este modelo les sirve para postular la superioridad de la raza blanca, identificada con la población de origen anglosajón, y justificar la exclusión y la segregación racial como medios para mantener la unidad y pureza de la raza blanca. Poder Blanco, uno de estos grupos racistas, identifica a los blancos con el pueblo elegido de la Biblia. Su argumento es tan simplista como erróneo: dios es pureza, los judíos son mestizos y por tanto no puros, luego el pacto de Dios con Abraham sólo puede referirse a los blancos, que son racialmente puros. El grupo combate la mezcla racial y pretende que coincidan totalmente raza (procreación), religión y nación. Cualquiera de ellas implica a las demás y por ello la religión, la “identidad cristiana”, se convierte también en su distintivo principal. Precisamente otro grupo racista norteamericano se denomina Identidad Cristiana. Ellos afirman que “los judíos, al igual que los negros, los hispanos y los asiáticos, no son seres humanos, sino bestias descendientes del acoplamiento entre Eva y Satán en forma de serpiente. Sólo los anglosajones son hijos de Dios. (...) Los blancos deben constituir la Paternidad Phineas, es decir, han de seguir el ejemplo del personaje bíblico Phineas, que fue bendecido por Dios por matar a un príncipe de Israel que se había casado con una mujer de otra tribu. (...) La legalización de la interrupción del embarazo obedece a un plan para reducir la natalidad entre los blancos y convertirles en una minoría.” (Valenzuela 1999: 2-3)

Otros ejemplos de esta ideología que vincula estrechamente religión y nación son las expresiones “Cataluña será cristiana o no será” y “España será católica o no será”, formuladas en épocas y contextos muy distintos. La primera se atribuye al obispo Torras i Bages, cuya vida transcurrió básicamente en el siglo XIX. La segunda la formuló el cardenal Isidro Gomà, en el contexto de la

guerra civil española (1936-39), concebida como “cruzada nacional” contra la República.

En Irlanda, según Larkin, el catolicismo se convirtió en el símbolo de la identidad nacional a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Una representación inspirada por el monogenismo de origen bíblico ha sido utilizada para justificar el genocidio de Ruanda. A los tutsis, las víctimas, se las había identificado con los descendientes de Cam, uno de los hijos de Noé, y por ello de origen extranjero, frente a los hutus, de origen africano. Lespinay, al tratar sobre las implicaciones y la responsabilidad de la iglesia católica en el genocidio, nos ofrece la siguiente anécdota:

“Dios mío, líbranos de los judíos”, ésta era una oración habitual en los seminarios católicos de la región de los Grandes Lagos del África Central, según muchos sacerdotes ruandeses y burundeses. Sin saberlo, ellos habían orado por la desaparición de muchos de sus compatriotas, considerados “hamitas” y por tanto emparentados con los judíos.

Esta anécdota resume ella sola la extraordinaria manipulación a la que las poblaciones de Ruanda y de Burundi se han visto confrontadas, mediante la simbiosis de ideologías elaboradas por los misioneros, que promovían el apasionamiento por los mitos raciales de origen bíblico más que por la realidad de la población, ideologías que adoptaron los cuadros coloniales belgas prestos a dividir para gobernar, oficializadas por científicos occidentales de gran renombre y “mejoradas” por la intrusión de la “lucha de clases” y después, a raíz de la independencia, de una ideología revolucionaria selectiva acompañada de una apropiación exclusiva de la noción de democracia mayoritaria.” (Lespinay 1999: 310)

En el contexto del Islam

Pretendo ilustrar de forma breve la relación entre monoteísmo, procreación y nación en el contexto del Islam mediante la referencia a las masacres cometidas en 1971 por el ejército

pakistaní en Pakistán oriental durante el proceso de independencia de Bangladesh.

Éstas estuvieron precedidas y fueron alentadas por “discursos de Pakistán occidental sobre la inferioridad cultural y religiosa de sus compatriotas de lengua bengalí, basados en la percepción de que el Islam en Bengala era inferior e impuro.” (Siddiqi 1998: 209) “El Islam está en peligro” fue el eslogan utilizado para legitimar la intervención militar. Siddiqi escribe al respecto: “Una *fatwa* proveniente del Pakistán occidental llamaba a los bengalíes que luchaban por la libertad “hindúes” y declaraba que “las riquezas y las mujeres” obtenidas de la guerra con ellos podían ser consideradas botín de guerra. Durante toda la guerra, grupos paramilitares vinculados principalmente al Jamaat-i-Islami (partido islámico opuesto a la creación de Bangladesh) colaboraron con el ejército pakistani en los asesinatos masivos, el pillaje y las violaciones. En el curso de los nueve meses de guerra, el ejército pakistaní y sus aliados violaron a un número estimado de 30.000 mujeres bengalíes. Las mujeres, que fueron detenidas en “campamentos”, fueron liberadas sólo después de quedar embarazadas y tener la seguridad de que no podrían interrumpir el embarazo.” (Siddiqi 1998: 209)

Siddiqi escribe que las violaciones fueron “un medio para purificar la sangre “impura” de los musulmanes bengalíes.” (1998: 209) Aunque es difícil ver en la violencia y la brutalidad una dimensión procreativa, ésta está presente, imaginaria y realmente. Se trata de una versión religiosa y nacional de la ideología eugenésica: la purificación de la sangre “impura” de los bengalíes como instrumento de purificación de su Islam impuro. La pureza étnica es considerada como la garantía de la pureza religiosa. Considerar estas violaciones sólo como la expresión de la barbarie humana o masculina es no captar el impacto de las representaciones del monoteísmo como integrante de la identidad y la ideología nacional.

Siddiqi señala la similar ideología que inspiró las violaciones de mujeres bengalíes por parte del ejército pakistaní y la de las mujeres bosnio musulmanas por parte del ejército serbio.

En el contexto del cristianismo oriental

Nahoum-Grappe escribe sobre Bosnia: “Julio-noviembre 1992: nos llega la noticia de que los campos de concentración existían en Europa, así como lugares especializados en la violación colectiva de mujeres y de niñas” (1993: 45) Y dicha autora añade: “Después de una investigación (marzo 1993), nuestro presentimiento, por desgracia, es que la estimación de varias decenas de miles de mujeres violadas, avanzada en diciembre de 1992 por el arzobispo croata y el gobierno bosnio, es plausible.” (*Ibid.* 46) Un reportaje de la cadena francesa de televisión Arte, basado en el testimonio de mujeres sobrevivientes, las cifra en cincuenta mil. El paralelismo con el caso bengalí es evidente según el informe *Le viol comme arme de guerre* de la Unesco, citado por Kullashi: “En un cierto número de campamentos en los que las mujeres eran mantenidas prisioneras para ser violadas día tras día, los violadores no han dudado en decir que su fin era fecundar estas mujeres para que parieran niños serbios. Las mujeres eran retenidas en los campamentos hasta que su embarazo era bastante avanzado y era imposible abortar.” (1999: 292)

Dos grandes rituales político religiosos, entre otros factores, forman parte del contexto inmediato de las violaciones y asesinatos masivos: el traslado procesional de las reliquias del príncipe serbio Lazar y la apertura de las fosas comunes en los campos de exterminio ustachi en la segunda guerra mundial.

En 1989, “para celebrar el 600 aniversario de la batalla (la derrota) de Kosovo Polje, los huesos del príncipe Lazar fueron trasladados por “todos los países serbios”, antes de ser devueltos a Kosovo.” (Kullashi 1999: 266) Una declaración dirigida a “los enemigos de una Serbia ensangrentada y martirizada”, escrita para la ocasión, decía: “Haremos todo posible por erradicar sus tribus y sus primogénitos, a fin de que la historia no los mencione más”. (*Ibid.* 267) La conmemoración anual de la muerte de Lazar a manos de los otomanos, identificada con la muerte de Jesucristo en el Golgotha –de donde deriva la expresión “el Golgotha serbio”

(Sells 2001: 180)—, es una importante fiesta nacional serbia. La identificación de Lazar con Jesucristo fue elaborada en el siglo XIX mediante el concurso de distintas artes, desde la pintura a la literatura. En pintura se le representó “como Jesucristo en la Última Cena” (*Ibid.* 199), antes de ser traicionado y entregado a sus verdugos.

En el relato de inicio de la nación serbia, la traición y la derrota de Lazar por los otomanos es un hecho crucial. Los traidores fueron aquellos que se convirtieron al Islam. Desde el punto de vista de los no conversos, la conversión al Islam fue asociada con el cambio de identidad étnica o nacional. Convertirse al Islam era equivalente a hacerse “turco”, es decir, asumir la identidad de los vencedores. El mantenimiento de la religión significaba la reafirmación de la identidad étnica o nacional y la religión adquiría por si misma una gran relevancia como signo de la identidad étnica o nacional. Ser serbio pasó a ser sinónimo de ser ortodoxo. Los eslavos del sur que no cambiaron de religión pasaron a ser identificados por ésta, mientras que los que la cambiaron adquirieron otra identidad étnica o nacional, considerada impura.

Suny nos presenta el imperio otomano como “un sistema en el que el sultán turco, por derecho de conquista y sanción divina, gobernaba sus súbditos de varias religiones y etnicidades en una estructura de desigualdad y subordinación que mantenía o reforzaba la diferencia entre ellas.” (2001: 27) Ello se reflejaba en “ventajas y desventajas adscritas a diferentes personas y pueblos de acuerdo con su posición oficial y su fe religiosa.” (*Ibid.* 28) Hasta el siglo XVI, la institución gobernante estuvo compuesta de musulmanes y de no musulmanes, pero posteriormente “se islamizó totalmente, coincidiendo las distinciones de clase y religión y enfatizando la inferioridad de los no musulmanes” (*Ibid.* 27)

En 1989, coincidiendo con la procesión de las reliquias de Lazar, se excavaron las fosas del genocidio serbio por los ustachis. La estimación del número de los asesinados varía. Banac sitúa su número entre “60.000 y 80.000, no todos serbios” (1993: 167) en el campo de concentración de Jasenovac. Bringa ofrece por su parte la

siguiente estimación: “Varios cientos de miles de serbios murieron en los campos de concentración ustachi y varias decenas de miles de musulmanes fueron masacrados por serbios nacionalistas.” (1995: 23) Kullashi habla de “cientos de miles de serbios” (1999: 270) junto con otras víctimas de los ustachis. Durante el gobierno de Tito hablar de estos hechos se consideraba un acto de chovinismo, contrario al lema de unidad y fraternidad entre los pueblos de la República de Yugoslavia.

Con ocasión de la excavación de las fosas comunes, el estado serbio y la iglesia ortodoxa celebraron “grandes ceremonias político religiosas en las llanuras en las que están expuestos los huesos desenterrados de las víctimas.” (Kullashi 1999: 270) Sells escribe al respecto: “La acusación de que los croatas y los musulmanes eran pueblos genocidas y tramaban un nuevo genocidio fue repetido por todas las publicaciones de la iglesia ortodoxa serbia, se intensificó cuando los militantes desenterraron las víctimas serbias de la segunda guerra mundial, y a ello se le sumó la denuncia inflamada de que los serbios eran ya objeto de genocidio por parte de los albaneses en Kosovo.” (2001: 185)

La unión entre la iglesia ortodoxa serbia y el pueblo serbio se forjó durante el largo dominio otomano y se basa no sólo en el hecho de haber compartido una posición de subordinación, sino también por el hecho de compartir una idéntica visión del pasado, visión en parte elaborada y difundida por la misma iglesia. Los considerados enemigos del pueblo serbio son también los enemigos de la iglesia. Esta identificación entre religión y nación es la que probablemente ha llevado a la iglesia ortodoxa a ser responsable, como mínimo moral, de los hechos citados.

La identificación entre religión y nación ha sido y es también particularmente estrecha en Grecia, a pesar de la supresión reciente, por presión de la Comunidad Europea, de la obligatoriedad de que en el carnet de identidad de un ciudadano griego figurara la religión ortodoxa. El arzobispo de Atenas reafirmó la identificación con estos términos: “Primero somos griegos y ortodoxos y luego europeos.” (*El País*, 21 de junio de 2000)

La ortodoxia tuvo un papel importante en la formación del estado griego contemporáneo a comienzos del siglo XIX.

Jacques Lacarrière, un escritor francés especialista en Grecia, declaraba en una entrevista: “Ser griego es ser ortodoxo en el plano nacional. En Grecia, la iglesia ortodoxa es la que ha llevado a cabo la lucha de liberación contra el “musulmán”, contra el “infiel”. Se ha tratado de una guerra a la vez nacional y religiosa, una cruzada. (...) La iglesia ha sido uno de los instrumentos de liberación del país. Existe pues una especie de deuda, más o menos consciente, que el pueblo reconoce con su iglesia. (...) Durante toda la ocupación turca, la lengua griega sólo ha sobrevivido porque los sacerdotes la enseñaban clandestinamente a los niños por la noche, para que pudieran leer el Evangelio. Centenares de relatos lo confirman. (...) Desde el momento en que podían leer el Evangelio, se consideraba que sabían la lengua griega. Este es un aspecto muy importante. Un griego, incluso no creyente, dirá que Cristo hablaba su lengua. Evidentemente no es verdad, pero los evangelios están en griego. (...) Para un griego la ortodoxia es su hogar.” (*Le Monde*, 24 de noviembre de 1998) La confluencia de lo religioso y lo nacional conforma la significación de la siguiente festividad: “El veinticinco de marzo se celebra simultáneamente la independencia de Grecia y el anuncio del angel Gabriel a María de que daría a luz al hijo de Dios, es decir, un doble renacimiento, el de la humanidad y el de los griegos.” (Dubisch 1995: 164)

La identificación entre estado nación y ortodoxia se mantuvo también e incluso fue reforzada, por lo menos durante una etapa, por el régimen comunista búlgaro al permitir sólo la práctica religiosa ortodoxa y reprimir las otras prácticas religiosas minoritarias, fuera la católica, la judía o la musulmana, de acuerdo con la premisa: “no se es búlgaro si no se es ortodoxo.” (Cuisenier 2001: 450)

El modelo *un único dios-un solo pueblo* y la política matrimonial

Finalmente, quiero volver a examinar la relación entre monoteísmo, procreación y nación desde la perspectiva de los matrimonios mixtos. Este es un terreno, como vimos en el ejemplo bíblico, que se evoca muy a menudo en la estructura simbólica analizada. Utilizaré dos ejemplos de sociedades en que la identidad nacional está definida religiosamente.

El primero, extraído de un relato autobiográfico, tiene como protagonistas a irlandeses emigrados:

“- Dígale a su amigo que tiene que juntarse con los suyos. Yo toda la vida me he juntado con los míos, he abierto zanjas para la compañía telefónica, todos irlandeses, y nunca he tenido ni el más pequeño problema porque, por el amor de Dios, siempre me he relacionado con los míos y he visto los jóvenes que vienen y se casan con gente de todo tipo y pierden la fe y al cabo de nada van a los partidos de béisbol y esto es su final. (...)

El hombre dijo que le gustaría invitarnos en honor de los hombres y las mujeres de Irlanda que se juntan con los suyos de modo que cuando nace un niño, saben quien es el padre, y eso, por Dios, y que Dios nos perdone la expresión, es la cosa más importante de todas: saber quién es el padre. Levantamos los vasos y brindamos por todos los que se juntan con los suyos y saben quien es el padre.” (Mc Court 1999: 230-31)

La identificación del padre no sólo resuelve el problema de la filiación, sino también de la religión y de la nacionalidad. La paternidad aparece como condición *sine qua non* para el mantenimiento de la fe y de la identidad nacional, aunque ambas también condicionan la primera.

El segundo ejemplo se refiere a un pueblo de Bosnia, habitado antes de la guerra por musulmanes, el grupo mayoritario, y católicos. Bringa escribe con respecto a los matrimonios mixtos:

“Las jóvenes (tanto musulmanas como católicas) expresaban generalmente una desconfianza más fuerte que los jóvenes hacia los matrimonios mixtos. Las mujeres solteras particularmente habían reflexionado sobre la posibilidad de casarse con alguien de una “religión diferente” y habían concluido que les causaría muchos

problemas. Estaban preocupadas por los nombres que darían a sus hijos, los días de fiesta que tendrían que celebrar, la actitud negativa de los padres. (...)

No es sorprendente que las chicas presten más atención a estos problemas que los chicos. Después de todo es la mujer, no el hombre, quien como norma debe adaptarse a las nuevas maneras, cuando ella va a vivir con su marido a la casa de sus padres. Aunque las mujeres son consideradas las guardianas de los valores morales y religiosos por su rol de educadoras de los hijos, cuando una mujer no musulmana entra a formar parte de un grupo doméstico musulmán (o una mujer musulmana entra a formar parte de un grupo doméstico no musulmán) los hijos crecerán en un medio en el que las tradiciones y los valores de un grupo doméstico particular, el del padre, prevalecen.

De acuerdo con la ley islámica es *haram* (prohibido) para una mujer musulmana casarse con un hombre no musulmán. A un hombre musulmán, no obstante, le está permitido casarse con una mujer no musulmana. Además, los musulmanes del pueblo me explicaron que esto era *sewap* (un acto bueno). Esta ley es la consecuencia lógica de la creencia de que el hombre actúa más de acuerdo con la razón y es más capaz de controlar sus inclinaciones “naturales” que una mujer que está gobernada por sus instintos. (...) La influencia del padre es considerada como la más fuerte, no sólo porque la mujer está bajo influencia de su marido y de la familia de su marido, sino también porque los hombres son percibidos como más fuertes moralmente.” (Bringa 1995: 152)

Desde la perspectiva de la concepción de género y de la procreación que informa la norma religiosa, el casamiento de un musulmán con una no musulmana garantiza que los hijos serán musulmanes, mientras que el casamiento de una musulmana con un no musulmán no lo garantiza, por lo que previsiblemente se producirá una mengua en términos de “monopolio” espiritual.

No pretendo ver los matrimonios “mixtos” únicamente en el contexto de este sistema simbólico normativo. Existen otros factores tales como el contexto político, las facilidades o trabas burocráticas, la clase social, etc., a tener en consideración. En la ex-Yugoslavia, según Hayden (2002), el número de los matrimonios “mixtos” aumentó durante el período 1950-1980, sobretudo allí donde la población era heterogénea como, por ejemplo, en las ciudades de Bosnia-Herzegovina, y se redujo mucho a partir de 1981. Hayden ofrece sólo datos globales y no hace una

interpretación en términos de género u de otros factores, sino sólo en términos de identidad étnica. Los factores principales que explican el cambio de tendencia en relación a los matrimonios mixtos son seguramente de carácter político, en un sentido amplio. El primer período se corresponde con un régimen político común que favorecía la creación de una identidad nacional genérica, mientras que a partir de 1981 se acentuaron los procesos nacionalistas que condujeron a la disolución de la estructura política y de la identidad común. Un momento básico del proceso fue la aplicación de “una definición esencialista de la nación y de su estado en regiones en que la mezcla de población refutaba su validez.” (Hayden 2002: 232) Numerosos ciudadanos de la República Federal de Yugoslavia se convirtieron en forasteros en donde residían, ya que las “nuevas leyes de ciudadanía les privaron de ella al basarse en criterios étnicos: en esencia, una limpieza étnica burocrática.” (*Ibid.* 245)

Posición metodológica

Las evidencias sugieren la conveniencia metodológica de no separar lo “étnico” de lo “religioso” o la “cultura” de la “religión”, como hacen algunos autores. Por el contrario, se trata de pensar en un sistema simbólico normativo con contenidos y formas diversos según los contextos.

Ahmed inicia un artículo sobre la “limpieza étnica” con un apunte biográfico: “En 1971 vivía en lo que entonces era Pakistán oriental y que se transformó en Bangladesh aquel mismo año y fui testigo directo del poder de la identidad étnica y como ella podía más que la lealtad a una religión común.” (2002 (1995): 211)

Siddiqi dice al respecto: “La creación de Bangladesh rechazaba directamente el principio de unidad religiosa islámica sobre el que se había fundado Pakistán en 1947. Después de la independencia, la nueva constitución de Bangladesh establecía el laicismo (junto con el socialismo, la democracia y el nacionalismo) como un principio fundamental del estado. Aunque el Islam no fue rechazado como un elemento de la cultura nacional, fue subsumido

dentro de un concepto laico y sincrético de bengalinidad.” (1998: 207)

La afirmación de Ahmed es el resultado de separar “identidad étnica” de “religión” y de presuponer que en caso de colisión el vínculo religioso tendría que ser el más resistente, al menos en el caso del Islam. Pero si relacionamos su cita con la de Siddiqi y con la anterior de la misma autora, nos damos cuenta de que el islam en el contexto descrito fue en Pakistán un elemento de identidad nacional, es decir, funcionaba como una religión nacional. Ello explica en cierto modo dos cosas. La primera, por qué los pakistaníes en la medida en que percibieron que la unidad de su estado nación estaba amenazada, respondieron utilizando un lenguaje aparentemente religioso: “el Islam de los bengalíes es inferior e impuro” y promovieron la defensa de la integridad territorial con el eslogan religioso: “el Islam está amenazado”. La segunda, por qué el nuevo estado nación definió de entrada su identidad nacional por referencia a un principio de neutralidad religiosa. Puede ello interpretarse de muchas maneras, pero una de ellas es que en el contexto del proceso específico de independencia reciente, la adopción del Islam como principio de unidad religiosa hubiera sido como adoptar la identidad nacional del estado nación del que acaban de independizarse. Ello no hubiese generado un contraste suficiente entre ambas entidades.

Ahmed define “limpieza étnica” como la “supresión continuada por todos los medios posibles de un grupo diferente étnica o religiosamente.”(2002: 216)

Esta alternativa resuelve la estrechez conceptual del término, ya que a menudo, según él, no se trata de “limpieza étnica” sino de “genocidio religioso”. Ilustra esta afirmación con el caso de los musulmanes de Bosnia. Pero ¿es que las agresiones de Bangladesh, relatadas por Siddiqi, tuvieron un carácter exclusivamente étnico? Ahmed parece no prever que el genocidio pueda tener a la vez una dimensión étnica y religiosa, aunque una u otra dimensión predomine según el contexto concreto de la agresión.

Hayden señala que el término “nacionalismo religioso” aplicado a la India es comparable analíticamente a “nacionalismo cultural”,

término usado en Europa. Su perspectiva es normativa, es decir, se refiere a la religión y a la cultura “como deben ser, pero no como las vive realmente la gente.” (2002: 232-33) Hayden parece olvidar que la religión es un elemento importante de la identidad nacional en Europa, y no me refiero a la práctica religiosa, sino a la lógica del monoteísmo, a sus símbolos, etc. Tampoco plantea la conveniencia metodológica de una hipótesis sobre la interacción entre monoteísmo, procreación y nación o pueblo, es decir, sobre uno de los sistemas simbólicos normativos más decisivos en las culturas.

Capítulo 5: La lógica simbólica del genocidio

Mi punto de vista es que el sistema simbólico constituido por los modelos de procreación, monoteísmo y nación o pueblo es el patrón que modela al genocidio.

La información sobre diversos genocidios muestra como las formas de eliminación están condicionadas simbólicamente por el modelo de procreación, que es la dimensión más visible de dicho sistema simbólico. Las ideas sobre el origen de la vida humana tienen implicaciones para la preservación y también para la interrupción de la vida: el ataque a la procreación aparece como uno de los rasgos clave del genocidio. El genocidio persigue la eliminación “de raíz” de un grupo, que es visto a través de ideas sobre la procreación y como grupo de procreación. El matrimonio adquiere un valor político de primera magnitud, ya que es juzgado en términos de lealtad o traición y porque la eliminación del grupo pasa también por su aislamiento total, por la desarticulación de sus relaciones de alianza. La eliminación sistemática de los niños es un elemento clave del genocidio por cuanto los niños son el fruto de la procreación y representan la procreación futura.

Veamos algunos breves ejemplos contemporáneos: En Auschwitz, “niños y mujeres embarazadas fueron gaseados de oficio, a no ser que fueran hechos servir como cobayas “médicos”. (Coquio 1999: 632) En Ruanda, “los niños fueron sistemáticamente suprimidos, las mujeres embarazadas fueron a menudo evisceradas.” (Sehene 1999: 88) “Cuando un *interahamwe* atrapaba a una tutsi embarazada, primero le pinchaba la barriga con la hoja de un cuchillo.” (Hatzfeld 2001: 95) En Alemania en 1934 se esterilizó “a los nacidos de uniones de soldados negros del ejército francés y mujeres alemanas en la primera guerra mundial.” (Mendez 1999: 308) En España, un cura franquista amenazaba a

hijos de fusilados diciendo que “se debía acabar con la semilla maligna.” (*El País Semanal*, 7 de febrero de 1999). En Noruega, las autoridades “habrían experimentado en los años cincuenta y sesenta drogas mortales en niños nacidos de padre alemán durante la guerra, convertidos en parias después de 1945, retirados de su familia y colocados en instituciones especiales con la etiqueta de “*enfermo mental*”. (*Le Monde*, 8 de setiembre de 2000)

El genocidio consiste en la eliminación sistemática de grupos humanos que el orden simbólico y clasificatorio del estado hace aparecer como monstruosos y peligrosos, precisamente porque no encajan en él. El genocidio refleja la lógica del sistema simbólico a la vez que lo refuerza, lo fija y lo hace pervivir.

Un relato de inicio del genocidio en la tradición judeocristiana

En el *Éxodo* se cuenta lo siguiente:

“Los hijos de Israel crecieron y se multiplicaron, aumentaron en número, se hicieron fuertes e hinchóse la tierra de ellos.

Se alzó entretanto un nuevo rey en Egipto, que no conocía a José, quien dijo a su pueblo:

- He aquí que el pueblo de los hijos de Israel es mayor y más fuerte que nosotros. Seamos sabios, para que no se multiplique y acontezca que, viniendo la guerra, él también se junte con nuestros enemigos y pelee contra nosotros y se vaya de la tierra.

Así, pues, nombraron comisarios de tributos para que los molestasen con sus cargas. (...). Empero, cuanto más los molestaban, tanto más se multiplicaban y crecían, al punto que los egipcios se hartaron de los hijos de Israel.

(...) Habló el rey de Egipto a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Séfora y la otra Púa, y les dijo:

-Cuando asistáis a las hebreas y miréis los asientos, si fuese hijo, matadlo, y si fuese hija, que viva.

Mas las dos parteras temían a Dios y no hicieron como les dijo el rey de Egipto, y dejaban con vida a los niños. El rey de Egipto hizo llamar a las parteras y les dijo:

-¿Por qué habéis hecho esto, que habéis dejado con vida a los niños?
Y las parteras respondieron al faraón:

-Porque las mujeres hebreas no son como las egipcias, son robustas y paren antes que la partera venga a ellas.

Hizo Dios bien a las parteras, y el pueblo se multiplicó y se hizo poderoso en gran manera. Y porque las parteras habían temido a Dios, él les multiplicó también sus familias. Entonces el faraón mandó a todo su pueblo, diciendo:

-Echad al río todo hijo que naciere y a toda hija dejad con vida."
(*Éxodo* 1: 7-9 y 15-22; 1998: 5-6)

El relato contiene los principales elementos de una política de genocidio. La iniciativa del poder en la planificación y ejecución del genocidio es bien patente. No se trata de cualquier poder, sino del más alto. Ésta es una de las características comunes a todos los genocidios. El pretexto del genocidio es una guerra; en este caso, la amenaza de una guerra futura. La procreación de un grupo diferenciado –un pueblo con su propio dios– con una posición dependiente es percibida como una amenaza, que se refleja en el estereotipo sobre las mujeres del grupo a extinguir, de las que se dice que paren mucho. Se sigue una política de discriminación, con el objeto de acentuar la inferioridad y la dependencia de la población considerada como una amenaza. Al no ser suficiente con ello, el poder adopta medidas drásticas: la eliminación de todos los nacidos varones. El rey de Egipto trata de convencer y de implicar a las parteras y después al pueblo en su conjunto con el argumento de que constituyen un grave peligro para el futuro de toda la comunidad.

En la preparación y ejecución de los genocidios modernos, los medios de comunicación tienen un papel fundamental. Son uno de los instrumentos básicos de los que se sirve el poder para fanatizar a una población y hacer que participe en el mayor número posible en la ejecución del genocidio: acción colectiva, responsabilidad colectiva. Existen sin embargo personas justas en un contexto de odio, persecución y muerte generalizados hacia otro grupo.

La orden del rey refleja una concepción monogenética de la procreación: al matar a los hijos varones se rompería la continuidad del grupo al extinguirse su identidad, que depende de los varones. Desde el punto de vista del poder que pretende la extinción a plazo fijo de todo un grupo conceptualizado como una

amenaza, las hijas no cuentan para la transmisión de la identidad del grupo. No son un peligro, sino un recurso: ellas solas sólo engendrarán para el grupo dominante, contribuirán a su crecimiento demográfico y con ello al reforzamiento de su poder.

El siglo del genocidio

El genocidio armenio fue el primero del siglo veinte. Las estimaciones más conservadoras sitúan entre los seiscientos mil y un millón los armenios del imperio otomano asesinados en 1915. Según Suny: “En los años treinta los escritores hablaron de “holocausto” armenio, y a comienzos de los años cuarenta cuando Rafael Lemkin inventó el término “genocidio”, lo aplicó a dos acontecimientos del siglo veinte: la deportación y masacre de los armenios por los turcos y la aniquilación de los judíos europeos por los alemanes.” (2001: 54-55) La naturaleza sistemática de la matanza se desprende de los siguientes hechos: “primero, los soldados armenios fueron liquidados en el ejército otomano; después, los líderes de la comunidad armenia fueron reunidos y asesinados; finalmente, el resto de la población armenia fue “deportada”. Estas deportaciones comportaron marchas forzadas acompañadas de privaciones, asesinatos de individuos y masacres colectivas.” (Sarafian 2001: 209) Un número que se sitúa entre los cien mil y los doscientos mil mujeres jóvenes y niños fueron absorbidos por familias musulmanas, una vez separados de sus familias o eliminadas éstas.

Según Bartov y Mack, “Sarafian considera la conversión forzada y la consiguiente absorción de las mujeres y niños armenios por parte de la población musulmana como un componente del genocidio armenio, ya que tales prácticas tuvieron como consecuencia en la mayoría de los casos la desaparición de la identidad armenia en Turquía. (...) Mientras las autoridades otomanas se afanaban en matar a todos los hombres adultos armenios, ocasionalmente ofrecieron a mujeres y niños la opción de ser musulmanes. Así pues vemos que lo que importaba a los ejecutores del genocidio era la identidad definida mediante la

adscripción religiosa y su implicación para la pertenencia a un grupo nacional, aunque el objetivo fuera efectivamente terminar con la presencia armenia en Anatolia.” (2001: 8)

En Grecia, en la misma área en la que menos de un siglo antes las mujeres fueron mantenidas aparte en los conflictos de sangre, la guerra civil las convirtió en objetivo de agresiones sanguinarias:

“Abril 1947. Siete mujeres: ellas son jóvenes, muy jóvenes... Los tres hombres me muestran las amapolas que crecen al fondo del barranco. Entonces unos hombres golpean, golpean, golpean, torturan, violan las siete mujeres y las matan. Adighori, Alikí, Mathildi, Ana, eran nuestras hermanas. Sus entrañas echadas sobre sus rostros y sus senos cortados... Roxani, Fotini, Aspasia, eran nuestras mujeres. Sus lenguas arrancadas, metidas en sus sexos abiertos. Y los tres hermanos, lívidos, me señalan con el dedo al fondo del barranco siete piedras, las tumbas de sus parientes. Yo he visto muchas piedras como estas en la zona.” (Xanthakou 1993: 22)

Las violaciones son parte integrante de esta violencia genocida: “Olvidar también estas mujeres formando un círculo en la plaza del pueblo, y el capitán de los milicianos dando la orden de que todas, e incluso las niñas de diez años, sean violadas delante de sus ojos porque “él es bueno y quiere que los deseos de ellas sean satisfechos” Es necesario olvidar el horror. Ello no será fácil.” (Xanthakou 1993: 87-88)

Una referencia a la tortura y asesinato de un hombre joven: “Aquí mismo, en esta taberna, Koulis, el hijo del viejo Tomás, fue lacerado hasta la muerte con una cuchilla que dos milicianos se pasaban entre sí. (...) Cuando cortaron el pene de Koulis, vi como la sangre inundaba el suelo. (...) Stella, la mujer de Tomás, se tiró sobre uno de los canallas y le mordió. Ellos se pusieron todos a reír, a reír muy fuerte, tan fuerte que yo todavía escucho esta risa de pesadilla.” (Xanthakou 1993: 146-47)

En Colombia, la guerra civil conocida genéricamente como “La Violencia” (1946-1963), se caracterizó por la siguiente dinámica: “La violación, la castración, la muerte de fetos, la profanación de cadáveres se hicieron cada vez más frecuentes. Las víctimas no sólo fueron muertas, sino torturadas y desfiguradas, sus cuerpos hechos pedazos mediante una serie de cortes especiales. La guerra civil se

transformó, especialmente en las zonas rurales, en exterminio político per medio del genocidio local.” (Martin 2000: 171-72) Marta Cedeño me informó que “el empalamiento y la evisceración de mujeres embarazadas” fueron frecuentes. Se pretendía con ello destruir no sólo el cuerpo sino “exterminar la semilla para que no nazcan otros como ellos” e impedir así la reproducción de la ideología política contraria. (Comunicación personal, 2000)

En Bosnia, “los niños “musulmanes” declarados enemigos de guerra por los nacionalistas serbios, fueron tiroteados como conejos por los francotiradores, quemados vivos en grupo en camiones y arrancados del vientre de su madre.” (Coquio 1999: 632) Nahum-Grappe menciona los casos de “bebés que fueron tirados a una hormigonera y sus madres obligadas a ponerla en marcha.” (1993: 67) y de niños pequeños a los que “aplastaron con piedras los testículos.” (*Ibid.* 71)

Sobre las violaciones de mujeres: “Las investigaciones de numerosos organismos internacionales permiten afirmar que la violación en Bosnia ha sido masiva, organizada por el aparato militar-policial, en el marco de una política genocida específica” y que “a menudo, la violación se lleva a cabo en presencia de los padres y/o hijos de la víctima, y generalmente ésta es violada por varios individuos.” (Kullashi 1999: 277) Nahum-Grappe habla de la “eficacia del saber hacer mal” de los violadores al retenerlas para que no pudieran abortar ya que ello “las hace capaces de hacer lo peor que se pueda imaginar: matar a sangre fría al recién nacido.” (1993: 67)

S., la protagonista de la novela- testimonio de Slavenka Drakulic, cuenta:

“Dar a luz un bebé concebido en una violación era para ellas más vergonzoso que la traición, peor que la muerte.(...)”

Recuerda que una noche, cuando aún no sabía que no se podía hablar de estas cosas, le preguntó a M. qué haría si se quedaba embarazada. M. dejó de hacer punto, bajó la cabeza, y guardó silencio. Al cabo de un rato respondió: “Si me ocurriera a mí, estrangularía sin más a la criatura con mis propias manos.” Su tono de voz era el de quien dicta una sentencia inapelable. S. recuerda que M. acompañó aquellas palabras con un movimiento de las manos, como si estuviera

retorciendo el cuello de un animal pequeño, un pollo o un conejo. Nunca podrá librarse de esa imagen, de sus manos que se cierran en un puño y hacen el gesto rápido y despiadado". (...)

"Ha presenciado el asesinato de un bebé que no tenía culpa alguna, sorprendido por la muerte antes de que tuviera tiempo de respirar. Quizá no había llegado a exhalar ni un suspiro en este mundo. Como si no hubieran visto suficientes muertes, las mujeres aceptan la misma lógica sangrienta según la cual ser *nuestro* significa vida y de *ellos*, muerte. Y ellas mismas son capaces de asesinar y ésa es la victoria de la lógica de la guerra. A S., más que la muerte de ese ser del que nunca nadie sabrá que ha existido, la afecta la crueldad de la mujer, de la madre de la muchacha. ¿Por qué dijo que era mejor así?" (Drakulic 2001: 150-151)

Nahum-Grappe menciona también casos de incestos y de torturas diversas a los que "son obligados los miembros de una misma familia entre sí." (Nahum-Grappe 1993: 64)

Con relación a Ruanda, "un informe de la Comisión de Derechos del Hombre de la ONU ha hecho un balance de las masacres que son sistemáticas: familias enteras son exterminadas, abuelos, padres, niños. Nadie se escapa, tampoco los recién nacidos. Pero lo que todavía es más sintomático es que las víctimas son atormentadas hasta el final antes de ser ejecutadas. (...) Las matanzas son ejecutadas en condiciones atroces, espantosamente crueles. Las preceden la tortura u otros actos crueles, inhumanos o degradantes." (Santuret 1996: 43)

El genocidio de Ruanda de 1994 difiere, según Taylor, "de otros episodios anteriores de violencia masiva en el hecho de que las mujeres fueron objeto de tanta o más violencia que los hombres." (1999: 176) El genocidio no pretende debilitar al grupo, sino exterminarlo. Y ello implica tanto el asesinato de hombres como de mujeres. La violencia genocida sobre las mujeres adoptó diversas formas: "A muchas mujeres tutsi les cortaron los pechos o fueron violadas antes de ser asesinadas. Otras fueron empaladas desde la vagina hasta la boca. Muchas fueron forzadas a cometer incesto con un miembro varón de su familia antes de ser asesinadas. Las mujeres gestantes fueron a menudo evisceradas. Otras fueron convertidas en esclavas sexuales por sus captores." (Taylor 1999: 176)

Sehene escribe: “Los niños fueron sistemáticamente eliminados, las mujeres encintas, evisceradas.” (1999: 88) José Santuret afirma que se ataca “a los niños para hacer más daño a las madres, pero también para mostrar que se desprecia aquello que es más sagrado.” (1996: 43) Cita casos de niños lanzados desde puentes o al aire como blancos para tiro. La eliminación sistemática de los niños es un elemento clave del genocidio, por cuanto los niños son el fruto de la procreación y representan la procreación futura. Esta eliminación se produce a través del asesinato al considerarlos como “la mala semilla” de una identidad negativa, pero también mediante el rapto o el robo y ambas acciones pueden ser complementarias.

En las parejas mixtas hutu-tutsi, “el miembro hutu fue obligado a matar al miembro tutsi bajo la amenaza de ser eliminado él mismo.” (Sehene 1999: 88) Este autor ofrece el siguiente relato cuyo protagonista fue un profesor: “En el segundo día de masacres, los milicianos vinieron a mi casa. “Me gusta tu mujer”, me dijo el jefe. Uno a uno violaron a mi esposa delante de mí y de mis cuatro hijos. Enseguida nos juntaron en el jardín, me dieron un machete y me ordenaron cumplir el deber de buen hutu. (...) “O matas a tu mujer Inyenezi tu mismo, o nosotros mataremos a tus hijos”, me amenazaron. Entonces, para salvar a mis hijos, maté a su madre. Sí, señor, ¿es que yo habría podido hacer otra cosa? Yo les pedí que me liquidaran en su lugar, pero ellos rehusaron. Ellos querían destruirme por haber sido cómplice, ya que yo me había casado con una mujer tutsi.” (Sehene 1999: 156) El jefe de los milicianos era colega suyo y los demás, vecinos suyos. Se llegó incluso “a matar a mujeres hutus embarazadas, si el futuro hijo había sido engendrado por un padre tutsi y, por consiguiente, habría sido tutsi.” (Informe Quilès. *Le Monde*, 17 décembre 1998, p. VIII) Para los hutus extremistas una mujer hutu casada con un tutsi “era más castigable que el simple hecho de ser tutsi.” (Taylor 1999: 8)

El relato de Innocent Rwililiza, de 38 años, maestro, destaca una dimensión complementaria del exterminio familiar:

“Cuando en una familia han de morir todos, cuando no puedes hacer nada para salvar a tu mujer o aliviarle los sufrimientos, y a ella le pasa

lo mismo, es mejor que te maten en otro lugar. Me explico más concretamente. Si no eres tú quien muere antes, si tienes que escuchar los gritos del padre, la madre, la mujer y el hijo, y no puedes mover un dedo para salvarlos, o aunque sea sólo para ayudarles en el momento de la muerte, te morirás también por el impacto de los sentimientos que había entre vosotros en la época buena, porque te sentirás demasiado culpable por una situación que te sobrepasa. Un sentimiento terrible de vergüenza te invadirá en el último instante y esto prevalecerá sobre el amor, la fidelidad y todo este tipo de sentimientos. En la frontera de la existencia, harás que te confisquen incluso todos los recuerdos felices que a pesar de todo ésta te había dado. Por eso pensé que quizás era mejor que nos matesen a todos, fuera de la vista los unos de los otros.” (Hatzfeld 2001: 91)

El relato de Marie-Louise Kagoyire, de 45 años, pone de relieve hasta que extremo puede llegar el furor exterminador que motiva a los genocidas:

“Tenían tantas ganas de eliminarnos que cogieron la manía de quemar nuestros álbumes de fotografías durante los pillajes, para que los muertos no tuviesen la oportunidad de haber existido. Para más seguridad, querían matar las personas y sus recuerdos, y en cualquier caso matar los recuerdos cuando no podían atrapar a las personas.” (Hatzfeld 2001: 116)

En relación al genocidio hutu de Burundi, Malkki destaca los lugares en que se focalizó la tortura y la matanza de las víctimas: “La boca, el cerebro, y la cabeza como un todo, así como el ano, eran las áreas focales de los cuerpos masculinos. Los cuerpos de las mujeres han sido mayormente destruídos a través de la vagina y el útero. Si las mujeres capturadas estaban embarazadas, la violencia se centraba en el vientre y específicamente en el vínculo entre la madre y el hijo.”(1995: 92) Las mujeres fueron empaladas a través de la vagina y los hombres a través del ano.

Los relatos del genocidio de Burundi hacen referencia también a representaciones macabras de incesto entre padre e hija o de coito entre marido y mujer, que atados juntos fueron lanzados a un lago.

En relación al caso kurdo, quiero destacar a través del relato de una mujer como la profanación de los cuerpos y de la identidad de los individuos mediante actos que ofenden sus valores más profundos, que transgreden las normas de decencia más básicas y

atentan gravemente contra su dignidad, persiguen el colapso del sistema de procreación y, por tanto, de la reproducción del grupo. Este relato se refiere a la fiesta de Newroz, que fue posteriormente asimilada como fiesta turca por el estado. Según Harrison, “a mediados de los noventa el estado turco decidió que no era realista esperar terminar con la identidad kurda y se propuso apropiarse de los símbolos kurdos y someterlos a su control. El estado turco “declaró que los colores kurdos (rojo, amarillo y verde) –llevarlos era ilegal–, fueran a partir de entonces no sólo legales, sino también colores tradicionales turcos. De forma similar, el gobierno anunció que la fiesta del año nuevo kurdo, Newroz, era realmente una costumbre tradicional turca, y a partir de entonces sería celebrada oficialmente con el nombre de Nevruz como una festividad nacional turca. La primera celebración del nuevo Nevruz oficial, controlado por el gobierno, tuvo lugar en 1996 con desfiles militares, mientras las fuerzas de seguridad del estado tomaban medidas excepcionales para prevenir cualquier celebración de Newroz.” (1999: 246-47)

“Me llamo Hevy Fraat, aunque mi nombre, como todos los nombres kurdos, ha sido eliminado del Registro Civil. Tengo 26 años. El 21 de marzo festejamos Newroz, nuestro fin de año; hacemos fogatas y cantamos y bailamos alrededor. Desde que comenzó la guerra en nuestra zona, Zirt, en Anatolia, los soldados turcos se instalaron en el pueblo, y un día que celebrábamos esta fiesta llegaron cientos de ellos y nos rodearon. “Nosotros os vamos a explicar cómo festejar Newroz –dijeron–. Las mujeres y los hombres deben desnudarse, las mujeres cogerán a sus maridos por el pene y les acompañarán mientras andan sobre el fuego. Sus hijos tienen que mantener los ojos muy abiertos; el que los cierre o se cubra la cara con las manos será ejecutado de inmediato.” Un vecino de setenta años que estaba a mi lado dijo: “No puedo mirar esa mierda”. Y se tapó la cara con las manos. Un soldado le disparó en la frente; el anciano murió al instante. En medio de los gritos de los que fueron obligados a saltar desnudos en el fuego (entre ellos, mis padres), los soldados quemaron las casas, destruyeron las reservas de trigo y de aceite, mataron a los animales y se marcharon, dejando atrás únicamente desolación.” (Pisano 1999: 54)

El énfasis en la procreación en el contexto del genocidio aparece condensado en la pregunta dramática de una mujer que vio

torturar a su familia y la perdió toda: “¿por qué he nacido tutsi?” (Mayotte 1997: 215) En expresión de Nahoum-Grappe, el genocidio “trata de hacer que se arrepientan de haber nacido.” (1993: 6)

Matriz cultural general y/o contexto cultural local de la violencia genocida

Appadurai afirma que “la violencia inflingida a los cuerpos humanos en contextos étnicos no es nunca completamente aleatoria o carente de forma cultural. (...) Parece claro que incluso los peores actos de degradación (...) tienen formas macabras de diseño cultural y gran predictibilidad.”(2002: 289) Taylor usa el término “técnicas de crueldad” para referirse a la violencia genocida en Ruanda y las relaciona con “formas culturales específicas, que necesitan de un análisis simbólico para ser entendidas.” (1999: 30) Malkki utiliza la expresión “técnicas de mutilación y de matanza” para el genocidio hutu de Burundi. (1995: 89) Las “técnicas” son variadas, pero los resultados son conceptualmente idénticos. La violencia parece adoptar formas variadas y recurrentes en función de criterios tales como el género, el estado, la edad, etc.

La violencia en el caso griego citado parece tomar en cuenta la diferencia de estado, es decir, entre solteras o casadas. Al parecer los asesinos vieron a las primeras sobretodo como posibles madres, por lo que la violencia contra sus vientres y pechos destaca que les han arrebatado definitivamente esta posibilidad. En las segundas, casadas, la violencia se centró en sus bocas y en sus vaginas. Los asesinos, con la unión de ambas mediante sus lenguas cortadas, parecen imputarles una sexualidad exagerada y estéril. El mensaje que desprenden las mutilaciones de los cuerpos respectivos es el de esterilidad, pero a través de medios diferentes. La dimensión de humillación y de polución que indican las “lenguas cortadas introducidas en las vaginas” contribuye a acentuar el contraste entre solteras y casadas.

La evisceración de mujeres embarazadas parece muy común. La diferencia entre hombre y mujer parece tener su reflejo en la

focalización de la violencia en el pene y en la vagina respectivamente, excepto en el caso de Burundi en que se focaliza en el ano –no se menciona ninguna agresión contra el pene– y en la vagina.

La burla, que acompaña a torturas y asesinatos, es parte fundamental e inseparable de los mismos y contribuye a la profanación de los cuerpos y de las personas. Gilsenan ha señalado en un contexto dinstinto la asociación de la burla con la violencia y el asesinato: “La burla, frecuentemente brutal, degradante, destructora y humillante, suponía una afirmación de los cánones del “auténtico” hombre de honor y de cuál debía ser su conducta. La burla acompañaba actos que muestran y narraciones que cuentan la violación, la profanación y la polución de personas en un lenguaje a menudo obsceno. Estas narraciones constituían la dimensión blasfema de las narraciones sacras del poder de un Abboud (un todopoderoso señor feudal), una dimensión sagrada que dependía de su capacidad para profanar y polucionar a las demás personas.” (1996: 304)

Los genocidas obligan a las víctimas generalmente, a padres, madres, maridos, etc., a ejercer de verdugos de aquellos a quienes tienen más obligación de cuidar y de proteger, con el fin de destruir más radicalmente el ámbito de la procreación y la persona humana. ¿Qué sentido tienen acciones tales como obligar a una madre a contribuir a matar a su hijo; a un padre a cometer incesto con una hija o un simulacro del mismo; a un padre a sodomizar a un hijo; a un marido y mujer a practicar o simular el coito en público, etc., antes de asesinarlos? El objetivo es destruirlos como seres humanos y para ello es preciso destruirlos primeramente como padres, madres, esposas, esposos, hombres y mujeres. Se trata de despojarlos de todos estos atributos para hacer resaltar su dimensión puramente animal. Mediante estos rituales de horror –Tausig habla de “ritos de degradación” (citado en Hinton 2002: 8)–, se persigue estigmatizar, denigrar, etc. al grupo y su identidad y crear al mismo tiempo un imaginario de horror que hace desear y buscar la propia muerte antes de verse obligado a tales acciones.

Taylor establece una relación entre “técnicas de crueldad” y “formas culturales específicas, que necesitan de un análisis simbólico para ser entendidas.” (1999: 30) Se refiere a “las nociones ruandesas del cuerpo, de ser y de persona, de bien y de mal, y de orden y desorden social.” (*Ibid.*) Pero la patente similitud de las prácticas del genocidio ruandés con las de otros genocidios quizás está indicando más bien el posible influjo de un modelo simbólico de procedencia occidental, como he señalado en el capítulo segundo al mostrar el impacto de un relato bíblico en la definición de las identidades locales y en la ideología que envuelve estas identidades. No niego la importancia de los símbolos y concepciones locales y sus significados y soy consciente de que en un trabajo de orientación comparativa como éste se pierden algunos niveles de significado. Por ejemplo, Malkki, al referirse al genocidio hutu de Burundi, indica que el bambú es un emblema de la identidad tutsi y que la longitud de los bambúes usados en los empalamientos oscilaba entre el metro con ochenta centímetros y los dos metros, lo que se identifica con la altura ideal del tutsi. Al no citar estas asociaciones se pierde esta identificación, y por ello la dimensión de dominación masculina del empalamiento, tanto si sus ejecutores eran hombres como mujeres.

Pienso que es necesario tomar en consideración tanto los sistemas simbólicos más amplios y generales como los más específicos y locales, e insisto en destacar la importancia del sistema simbólico articulado en torno a las ideas de procreación, monoteísmo y nación o pueblo. Por otra parte, el predominio del simbolismo de género masculino en “las técnicas de crueldad” puede estar relacionado con concepciones de procreación en las que se atribuya al principio masculino el poder generativo principal.

Hemos visto como el genocidio se lleva a término mediante deportaciones, asesinatos, violaciones y vejaciones masivas. Tanto las deportaciones como los asesinatos en masa, como las vejaciones que destruyen la persona, persiguen vaciar una tierra de sus pobladores, arrebatar un territorio a sus poseedores, modificar la relación de propiedad en relación al mismo.

Capítulo 6. La política de reconocimiento de los genocidios

Negacionismo estatal versus reconocimiento internacional

El reconocimiento de un genocidio choca con diversos obstáculos. El principal es la política de negación por parte del estado perpetrador. Kapuscinski, en un texto periodístico titulado “Patologías del poder”, que citaré varias veces a lo largo del capítulo como recordatorio de aspectos básicos del genocidio, considera que es muy reducido el número de estados que “reconocieron sus culpas relacionadas con los actos de genocidio. Así ocurrió con los alemanes. En la mayoría de los casos, el poder rechaza las acusaciones de genocidio o mantiene un silencio total al respecto”. (*El País*, 10 de diciembre de 2000, p.15)

El proceso de reconocimiento de un genocidio nos revela aspectos de las relaciones de poder entre estados y de los condicionantes de las decisiones de las instituciones internacionales. Documentaré el tema con informaciones periodísticas.

El genocidio “es una catástrofe común del hombre como tal, del humanismo, y eso nos hace responsables a todos los que vivimos sobre la tierra.” (Kapuscinski. *El País*, 10 de diciembre de 2000, p. 15) Es un crimen de alcance universal. El concepto de humanidad, de raíz ilustrada, se convirtió en un referente fundamental en el siglo veinte. La traducción e implementación jurídicas de este concepto se han desarrollado gradualmente: en 1945, el Tribunal Internacional de Nuremberg definió el crimen contra la humanidad, consistente en la voluntad de negar la pertenencia de la víctima a la humanidad; en 1948, la ONU definió el crimen de genocidio, la categoría más importante de crimen contra la humanidad, y aprobó la Declaración Universal de los Derechos del Hombre; en 1973, definió el apartheid como crimen contra la

humanidad; en 1993, creó el Tribunal Penal Internacional para la Antigua Yugoslavia; en 1994, el Tribunal Penal Internacional para Ruanda; y recientemente, el Tribunal Penal Internacional. No todos los estados se adhirieron a estas u otras convenciones o lo hicieron al mismo ritmo. Turquía, por ejemplo, ratificó en 1985 la Convención para la prevención y la represión del crimen de genocidio, el mismo año en que el subcomité de Derechos del Hombre de la ONU reconoció el genocidio armenio.

En contraste con el negacionismo, la legislación de los estados puede también ampliar la definición oficial de genocidio. Este es el caso del código penal francés de 1992, que a los criterios oficiales de raza, etnia, nación y religión para delimitar al grupo objeto de genocidio añade “cualquier otro criterio arbitrario.” (Sliwinski 1999: 261) Esta definición es más acorde con las propuestas por diversos científicos sociales, partidarios de la ampliación de la de la ONU: “una acción sostenida e intencionada de destrucción física de una colectividad” sin especificar más (Fein 2002: 4), o “de una colectividad en tanto que tal” (Hansen-Löve 1993: 234), como ejemplifica el genocidio de Ruanda: “Las masacres no han afectado sólo a los cabezas de familia capaces de empuñar las armas, sino igualmente a las mujeres y a los niños, lo que prueba una voluntad de hacer desaparecer a la totalidad del grupo tutsi.” (Informe Quilès. *Le Monde*, 17 de diciembre de 1998, p.VIII)

El genocidio armenio como ejemplo de pugna entre negación y reconocimiento

El crimen de genocidio es de competencia universal e imprescriptible. Los estados firmantes de la Convención de las Naciones Unidas sobre el genocidio se comprometen a prevenir, impedir y reprimir el genocidio y, si nada de ello es ya posible, a reconocer su existencia. Razones geopolíticas y también de política interior pueden acelerar o retardar dicho reconocimiento. Tomemos como referencia el caso armenio con el que se inicia el “siglo del genocidio”.

La posición oficial de Turquía con respecto al genocidio armenio es que se trató de una guerra civil en la que los armenios fueron traidores y agresores a la vez, porque colaboraron con Rusia que estaba en guerra con el imperio otomano. Turquía niega el genocidio armenio dentro y fuera del país. La “cuestión armenia” no se menciona en los manuales escolares. En octubre de 2000, la Corte de Seguridad del Estado de Estambul acusó a Akin Birdal, antiguo presidente de la Asociación Turca de los Derechos del Hombre, de incitación al odio racial, penada con tres años de cárcel, por haber hecho un llamamiento a pedir perdón a los armenios por el genocidio. (*Le Monde*, 8 de noviembre de 2000)

El reconocimiento del genocidio armenio se ha demorado mucho y dista todavía de ser universal. Veamos una breve cronología del mismo. El 25 de agosto de 1985, la subcomisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas reconoce el genocidio armenio. En junio de 1987, lo reconoció el Parlamento europeo y ello fue interpretado por Turquía como un rechazo a su ingreso en la Unión Europea. En 1988, la Asamblea francesa votó a favor del reconocimiento del genocidio armenio, pero la proposición de ley fue bloqueada por el Senado francés. En 1995, lo reconoció la Duma rusa. En el 2000, lo reconoció primero el Parlamento italiano y luego, el Vaticano. Este mismo año, un proyecto de votación sobre el genocidio armenio fue adoptado por una comisión del Congreso de los Estados Unidos, pero la presión del ejecutivo provocó su retirada: Turquía hizo valer su posición geopolítica estratégica necesaria a los Estados Unidos. La retirada del proyecto fue recibida por un periódico turco (islamista-nacionalista) con estos términos: “Turquía ha salido inmaculada de la mentira armenia” y el editorialista del mismo periódico aprovechó la ocasión para atacar a los discrepantes internos: “Dudo que exista un país con tantos traidores como Turquía. Aquellos que se esconden detrás de la denominación “intelectuales” no sienten ningún remordimiento por apuñalarnos por la espalda en cada una de nuestras grandes causas nacionales.” Los partidarios internos de reconocer el genocidio armenio son definidos como el “enemigo interno” (*Le Monde*, 8 de noviembre de 2000).

El genocidio armenio ha sido reconocido por Grecia, Bégica, Israel y el Líbano, mientras que la mayoría de los países de Oriente medio son contrarios a su reconocimiento.

Estado y genocidio: la planificación del genocidio y estrategias de disimulación y negación del mismo

Según Kapuscinski: “Los actos de genocidio fueron preparados, organizados y realizados por el poder representado por gobiernos de legalidad reconocida.” (*El País*, 10 de diciembre de 2000, p. 15) La planificación del genocidio es una prueba fundamental para de la intencionalidad del mismo, es decir, su premeditación. Es una característica básica del genocidio. De una reseña sobre un libro reciente sobre el genocidio judío en Rumania, recogí la siguiente expresión: “la municiosidad con que estas matanzas eran organizadas, planificadas y llevadas a cabo de forma sucesiva por los diferentes escalones de la máquina administrativa.”

Centrándome en el genocidio de Ruanda, el Informe Quilès desmiente que se tratase de un proceso espontáneo, es decir, “de masacres o de un furor popular cualquiera que sigue a la muerte de un presidente (el presidente Habyarimana)”. Por el contrario, se trató de “un proceso organizado y sistemático”. Y como prueba de ello afirma que “no era una muchedumbre excitada la que procedía a estas matanzas, sino milicias que operaban con orden y método.” (*Le Monde*, 17 de diciembre 1998, p. IX) . El mismo informe destaca otro aspecto de la planificación: “La prueba del carácter centralizado de este genocidio es aportada por la organización sistemática de escenificaciones engañosas tendentes a probar la inminencia de un ataque de los tutsis y destinadas a aumentar el odio de las poblaciones contra estos últimos.” (*Ibid. Le Monde*, 17 de diciembre de 1998, p. IX)

Lespinay describe el contexto y la maquinaria del genocidio en los siguientes términos: “Con la ayuda de una propaganda permanente desde la independencia, del encuadramiento rígido de la población por el estado, del partido gubernamental y de sus medios de comunicación, el genocidio de los tutsis fue masivo,

rápido, con un gran número de ejecutores de todas las edades.” (1999: 315) El encuadramiento de la población era tan minucioso que “cada barrio estaba dividido en conjuntos de diez casas bajo la autoridad y la vigilancia constante de un funcionario del partido llamado “Señor Diez-Casas.” (*Ibid. Le Monde*, 17 de diciembre 1998, p. IX) En un período de tres meses un millón de personas fue masacrado. (Longman 2001: 39)

Algunas de las estrategias de disimulación y /o negación del genocidio por parte del estado son hacerlo pasar por una guerra civil, enmascarar su participación mediante el uso fuerzas irregulares y rebajar su responsabilidad alegando la imposibilidad de controlar ciertas partes de su territorio, especialmente ciertas zonas fronterizas.

Los gobiernos utilizan tanto fuerzas regulares como irregulares para llevar a cabo un genocidio. Ambas fuerzas desempeñan papeles en parte distintos, pero complementarios, bajo la dirección y el control del poder constituido. Veamos unos cuantos casos. El general jefe del sexto ejército turco hizo ejecutar a 15.000 armenios deportados a campos de concentración de la zona de Mosul en dos noches por los irregulares y los kurdos. (Kévorkian, 1999: 216) Las milicias hutus *Interahamwe* (los que atacan unidos) e *Impuzamugambi* (los que tienen el mismo objetivo), cuyos efectivos fueron estimados en cincuenta mil hombres en abril de 1994, tuvieron un protagonismo destacado en el genocidio de Ruanda. (Informe Quilès. *Le Monde*, 17 de diciembre de 1998, p. IX) En la ex-Yugoslavia, “Arkan y sus “Tigres” prosiguieron la campaña militar ordenada por Belgrado hasta Sarajevo. Ellos no participaron en ninguna auténtica batalla. Su trabajo consistió en la ejecución de civiles y de prisioneros, asesinatos de niños, violaciones de mujeres y jóvenes...” (*Le Monde*, 18 de enero de 2000).

El no control o la no intervención deliberados del estado en territorios fronterizos puede servir a posteriori para negar su responsabilidad en el exterminio de poblaciones indígenas, al negar la intencionalidad del mismo, es decir, al presentarlo sólo como un efecto no intencionado de conflictos por intereses locales.

El estado y el lenguaje de honor y vergüenza

El comunicado del Ministerio de Asuntos Exteriores de Turquía a propósito del reconocimiento del genocidio armenio por parte del Senado francés, en noviembre del 2000, afirma que “mancha a toda una nación” y que “la nación turca ha sido profundamente herida”. Por su parte, el presidente francés lo deslindaba de una “valoración sobre la Turquía actual” (*Le Monde*, 10, noviembre 2000). Los turcos y sus simpatizantes en Francia calificaron el 18 de enero de 2001, en que la Asamblea Nacional francesa aprobó definitivamente el reconocimiento del genocidio armenio, como “una día de vergüenza nacional para Francia.” (*Le Monde*, 19 de enero de 2001).

El lenguaje valorativo se polariza en torno a las dicotomías mancha/ pureza, honor/vergüenza. La mancha, el deshonor, son la “herida” o el “apuñalamiento” en el “cuerpo” de la nación turca y lo amenazan con la muerte social. Este lenguaje expresa sólo prestigio o desprestigio, orgullo o humillación nacional y no es exclusivo de los representantes y defensores de Turquía.

Michel Rocard, primer ministro de Francia, “acusó implícitamente al presidente François Mitterrand de haber conducido a Francia al “deshonor”, al haber sostenido al régimen hutu ruandés “debido a una concepción disparatada y devastadora de la francofonía.” (*Le Monde*, 17 de diciembre de 1998, p. VIII). Un imaginario nacional con proyección colonial había servido para justificar el apoyo a un poder genocida.

El mismo lenguaje valorativo tiene otro significado y una implicación distinta en el artículo de Claire Tréan “Al fondo, la vergüenza de la comunidad internacional”. Ella escribe que “el secretario general de la ONU habría deseado que se fuera más lejos y que de la vergüenza de Srebrenica surja una verdadera doctrina de intervención de la ONU.” (*Le Monde*, 14 de marzo de 2000, p. 4) Este tipo de vergüenza, o el significado de este término, está más relacionado con el concepto de responsabilidad y con el reconocimiento público de su falta o de la inhibición con respecto a la misma, está vinculado al reconocimiento del fallo en el

cumplimiento de una obligación moral y jurídica por parte de individuos e instituciones. El crimen de genocidio apela a la responsabilidad de la humanidad contra la cual este crimen ha sido cometido. El primer ministro belga, al pedir perdón a Ruanda, reconocía “la inmensa y pesada responsabilidad de la comunidad internacional en el genocidio de los tutsis.” (*Le Monde*, 12 de abril de 2000)

Este tipo de vergüenza, la vergüenza moral, puede propiciar cambios de actitud, como puso de manifiesto el reconocimiento por parte de Kofi Annan, secretario general de las Naciones Unidas, en 1999 de que “Srebrenica cristaliza una verdad que la ONU y la comunidad internacional han comprendido demasiado tarde: Bosnia-Herzegovina era tanto una causa moral como un conflicto militar.” (*Le Monde*, 8 de septiembre de 2000) Cuestionaba así la política de mantenimiento de la paz de la ONU, basada en la imparcialidad y la no violencia, que él mismo había defendido en el caso de Ruanda: “las operaciones de mantenimiento de la paz no son misiones de combate. El uso de la fuerza está prohibido, excepto en caso de legítima defensa y como último recurso. (...) Sin embargo la legítima defensa no comprende el derecho, ni por otra parte la obligación, de intervenir militarmente para proteger una población civil, a menos que evidentemente esta obligación no esté especificada en el mandato de la ONU.” (Informe Quilès. *Le Monde*, 17 de diciembre de 1998, p. X). En relación a Ruanda la posición de la Naciones Unidas fue que se trataba del reinicio de la guerra civil. La evitación del término genocidio en sus resoluciones hasta casi el final del mismo le libró de la obligación jurídica de intervenir para proteger a las víctimas. La ONU en sus sucesivas resoluciones habló de “violencias generalizadas” (21 de abril de 1994) y “masacres de civiles” (17 de mayo de 1994). Sólo cuando el genocidio fue casi definitivo, se introdujo la expresión “actos de genocidio” (8 de junio de 1994). El término genocidio tiene unas implicaciones jurídicas que no tienen otros términos y obliga a tomar las medidas apropiadas para su prevención y represión. Su no utilización, evitaba tomarlas.

Hay, pues, varios niveles de responsabilidad. Existe la responsabilidad criminal, penal, de los ejecutores y cómplices del genocidio. Existe también la responsabilidad moral. El término “vergüenza”, cuando no se refiere sólo a la preocupación por la pérdida de prestigio exterior del estado, sino que se plantea frente a las víctimas del genocidio, constituye un primer paso valioso para la reparación del daño, para engendrar compasión, para criticar la legalidad y la legitimidad del poder que impulsó el genocidio.

No puede postularse una culpabilidad colectiva, aunque sí una responsabilidad moral colectiva. La culpabilización de toda una población, cuyo poder planificó y llevó a cabo un genocidio, puede estimular venganzas generalizadas e indiscriminadas, que a veces revelan, asimismo, una intencionalidad genocida. Es éste el supuesto que denunció Veton Surroi, kosovar, director de un periódico de Pristina, en su artículo “Fascismo en Kosovo: la vergüenza de los albaneses”. Meses después de la liberación de Kosovo escribió: “Yo no puedo disimular mi vergüenza al descubrir que, por primera vez en nuestra historia, nosotros, los albaneses de Kosovo, somos igualmente capaces de realizar actos igualmente monstruosos. Quiero afirmar muy claramente que nuestro código moral, según el cual las mujeres, los niños y los viejos no deben ser atacados, ha sido y es violado. (...) No se trata de una simple reacción emocional. Se trata de la intimidación organizada y sistemática de todos los serbios, sólo por el hecho de ser serbios y por ello ser considerados colectivamente como responsables de lo que ha ocurrido en Kosovo.” (*Le Monde*, 31 de agosto de 1999) Según él, estos actos deshonran a todos los albaneses de Kosovo, no sólo a sus autores, así como la memoria de las víctimas albanesas.

El problema de la clasificación y la política de prevención

Kapuscinski ilustra su reflexión sobre los genocidios del siglo veinte con la siguiente lista: “El de los armenios por los turcos (1915-1916); el de los campesinos ucranios (1932-1933); el de la población de Nankín por los japoneses (1932-1933); el holocausto judío (1941-1945); el de musulmanes e hindúes durante la división

de la India (1947-1948); el de la Revolución cultural china (1950-1960); el de los camboyanos (1975-1978); el de los tutsis de Ruanda (1994).” (*El País*, 10 de diciembre de 2000, p. 15) Como complemento a esta lista y a los casos citados a lo largo del trabajo, presento un cuadro, no exhaustivo, de genocidios de pueblos llamados “indígenas”. No debe verse como un intento de diferenciación y valoración diferente, sino sólo de ampliación del panorama de los genocidios del siglo veinte.

Cuadro 1. Genocidios de pueblos indígenas en el siglo XX, distribuidos por continentes

Pueblo	Estado	Fecha
A. ÁFRICA		
Barabaig	Tanzania	1990-92
Bubi	Guinea Ecuatorial	1969-79
Bosquimano	Angola	1980-88
Dinka, Nuer, Nuba	Sudán	1991-93
Herero	Namibia	1904-1907
Hutu	Burundi	1972, 1988
Isaak	Somalia	1988-89
Karimojong	Uganda	1979-86
Tuareg	Mali, Níger	1988-90
Tutsi	Ruanda	1994
Tyua	Zimbabwe	1982-83
B. AMÉRICA		
Aché	Paraguay	1966-76
Arara	Brasil	1992
Cuiva	Colombia	1967-71
Indios	EEUU, Canadá	1900-
Indios	El Salvador	1980-82
Mapuche	Chile	1986
Maya	Guatemala	1964-94
Misquito	Nicaragua	1981-86
Nambiquara	Brasil	1986-87
Nunak	Colombia	1991
Paez	Colombia	1991

Pai Tavytere	Paraguay	1990-91
Ticuna	Brasil	1988
Waorani	Ecuador	1986-92
Yanomami	Brasil	1988-89, 1993
<hr/> C. ASIA <hr/>		
Agta	Filipinas	1988
Atta	Filipinas	1987
Auyu	Papua Occ., Indonesia	1989
Cham	Campuchea (Camboya)	1975-79
Dani	Papua, Nueva Guinea	1988
Higaonan	Filipinas	1988
H'mong	Laos	1979-86
Kurdo	Irak	1988, 1991
Nasioi	Papua, Nueva Guinea	1990-91
Penan	Sarawak, Malaysia	1986-89
Tamil	Sri Lanka	1983-86
Población tribal	Bangladesh	1979-

Fuente: Este cuadro reproduce básicamente la información de Robert Hitchcock and Tara Twedt (1997: 383), complementada con la de Samuel Totten, William Parsons and Robert Hitchcock (2002: 67).

La lista de Kapuscinski plantea de nuevo el problema de la clasificación y sus implicaciones para la explicación y la prevención de los genocidios. Kapuscinski califica los genocidios de “patologías” del poder. Desde este punto de vista, todos los casos citados son por igual “síntomas patológicos” gravísimos del poder. Pero si se considera simultáneamente la variable cultura, la dimensión simbólica normativa, los casos ponen de relieve concepciones o “teorías” dominantes distintas entre si, que inspiran prácticas de exterminio en parte distintas. Por ejemplo, el ataque y la agresión a la procreación son mucho más extensos y sistemáticos en unos casos que en otros y adoptan formas también distintas. Las principales “teorías” o concepciones que se han utilizado para justificar la eliminación parcial o total de una población son la “racista diferencialista”, la “de clases sociales y de dominación de clase” y la “nacional”. Diferenciar las concepciones o “teorías” dominantes desde las que se cometen y justifican las prácticas de

exterminio ha de posibilitar una crítica más eficaz de las mismas y ha de hacernos más conscientes de sus implicaciones perversas. Yo he centrado mi esfuerzo en destacar la cara perversa o negativa de una estructura simbólica normativa constituida por concepciones sobre procreación, monoteísmo (particularismo religioso) y nación.

Kertész dijo en una entrevista: “Todavía hoy cabe preguntarse de qué manera la cultura europea ha hecho propia la experiencia de la existencia amenazada, que en Auschwitz se manifestó en su grado más absoluto, y que, por otro lado, es una experiencia que fue provocada por esa misma cultura europea.” (*El País*, 14 de septiembre de 2002) Se trata de criticar la cultura que ofrece una base y una justificación a los genocidios y dota de legitimidad al poder que los comete. Yo he intentado avanzar en esta dirección.

Bibliografía

- Abrams, Ann (1999) *The Pilgrims and Pocahontas. Rival Myths of American Origin*. Boulder, Westview Press.
- Ahmed, Akbar (2002) "Ethnic Cleansing": A Metaphor for Our Time?", en Alexander Hinton (ed.), *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 211-230.
- Albert, Jean-Pierre y Blanc, Dominique (2000) "Identidades del sur. La construcción de la identidad regional en el sur de Francia", en Maria-Àngels Roque (ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Icaria, pp. 37-54.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (2000) "Presente y futuro del nacionalismo indonesio". *New Left Review*, 1: 4-19.
- Appadurai, Arjun (2002) "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization", en Alexander Hinton (ed.), *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 286-303.
- Arendt, Hannah (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Press.
- Assier, Louis (1996) *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris, Nathan.
- Banac, Ivo (1993) "L'effrayante asymétrie de la guerre", en Véronique Nahoum-Grappe (dir.), *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex - Yougoslavie*. Cahors, Esprit, pp. 149-184.
- Bartov, Omer (2000) *Mirrors of Destruction. War, Genocide, and Modern Identity*. New York, Oxford University Press.

- Bartov, Omer and Phyllis Mack (eds.) (2001) *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn.
- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cornell, Cornell U. P.
- Bestard, Joan (2001) "Memòria i continuïtat: el parentiu com a forma d'identitat", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 15-16: 7-26.
- Biblia, La (1998), Versión de Casiodoro de Reina. Barcelona, Muchnik Editores.
- Black-Michaud, Jacob (1975) *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford, Blackwell.
- Boudjedra, Rachid (1995) *Lettres algériennes*. Paris, Grasset.
- Bringa, Tone (1995) *Being Muslim the Bosnian Way*. Princeton, Princeton University Press.
- Caillé, Alain (1999) "Préface", en Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., pp. 9-22.
- Cedeño, Marta (2000) (Comunicación personal)
- Chrétien, Jean-Pierre (1999) "Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", en Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (eds.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte, pp. 129-166.
- Comas d'Argemir, Dolors y Joan Josep Pujadas (1997) *Andorra, un país de frontera*. Barcelona, Alta Fulla.
- Coquio, Catherine (1999) "Du malentendu ", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 17-86
- Coquio, Catherine (1999) "Parler au camp, parler des camps. Hurbinek à Babel", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 609-648.

- Cuisenier, Jean (2001) "Ethnicité et religion. La tradition du conflit dans les Balkans méditerranéens", en Dionigi Albera, Anton Blok et Christian Bromberger (eds.), *L'Anthropologie de la Méditerranée*. Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 445-465.
- Delaney, Carol (1991) *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley, University of California Press.
- Delaney, Carol (1995) "Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey", en Sylvia Yanagisako and Carol Delaney (eds.), *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge. pp. 177-199
- Detienne, Marcel (2000) *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil.
- Drakulic, Slavenka (2001) *Como si yo no estuviera*. Barcelona, Anagrama.
- Dubisch, Jill (1995) *In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton, Princeton University Press.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1996) "Sobre algunas formas primitivas de clasificación" en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona, Ariel.
- Ericksen, Robert (2001) "Genocide, Religion, and Gerhard Kittel: Protestant Theologians Face the Third Reich" en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn. pp. 62-78.
- Esman, Milton (1992) "The Political Fallout of International Migration", *Diaspora*, 2(1):3-41.
- Fein, Helen (2002) "Genocide: A Sociological Perspective" En Alexander Hinton (ed.), *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 74-90

- Fox, Robin, (1993) "The Virgin and the Godfather: Kinship versus the State in Greek Tragedy and After", en Paul Benson (ed.), *Anthropology and Literature*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 107-150
- Franco, Jean (1994) *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Frigolé, Joan (1987) "Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el área mediterránea: aproximación a un sistema conceptual", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 40: 135-157.
- Frigolé, Joan (1996) "Antígona en Turquía: una convergencia entre antropología y literatura", *Revista de Occidente*, 184: 124-135.
- Frigolé, Joan (1998) "Procreation and Its Implications for Gender, Marriage, and Family in European Rural Ethnography", *Anthropological Quarterly* 71,1: 32-40. (Versión catalana en: *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18, (2001): 90-103.
- Frigolé, Joan (1998) "Incomprensión etnográfica y racionalizaciones", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 12: 61-76.
- Fuentes, Carlos (1993) *La muerte de Artemio Cruz*. Barcelona: Mondadori.
- Garapon, Antoine et Mongin, Olivier (1999) "De Phnom Penh à Prishtina: Les métamorphoses du pouvoir et de la guerre", en Garapon, Antoine et Mongin, Olivier (eds.), *Kosovo, un drame annoncé*. Paris, Michalon, pp. 251-269.
- Gilsenan, Michael (1996) *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab Society*. London, Tauris.
- Ginat, Joseph (1997) *Blood Revenge. Family Honor, Mediation, and Outcasting*. Brighton, Sussex Academic Press.
- Gledhill, John (1994) *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*. Boulder, Pluto Press.

- Goddard, Victoria (1994) "From the Mediterranean to Europe: Honour, Kinship and Gender", en Victoria Goddard, Josep Llobera and Cris Shore (eds.), *The Anthropology of Europe*. Oxford, Berg, pp. 57-92.
- Hansen-Löve, Laurence (1993) "Une invention du XXe siècle: le crime de lèse-humanité", en Véronique Nahoum-Grappe (dir.), *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex - Yougoslavie*. Cahors, Esprit, pp. 227-242.
- Harrison, Simon (1999) "Identity as a Scarce Resource", *Social Anthropology*, 7(3): 239-251.
- Hatzfeld, Jean (2001) *La vida nua. Relats dels aiguamolls ruandesos*. Barcelona, Edicions de 1984.
- Hayden, Robert (2002) "Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia", en Alexander Hinton (ed.), *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 231-253.
- Herzfeld, Michael (1999) *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Herzfeld, Michael (1993) *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Heschel, Susannah (2001) "When Jesus Was an Aryan: The Protestant Church and Antisemitic Propaganda" en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 79-105.
- Hinton, Alexander (ed.) (2002) *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell.
- Hinton, Alexander (ed.) (2002a) *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press.

- Hitchcock, Robert and Tara Twedt (1997) "Physical and Cultural Genocide of Various Indigenous Peoples", en Samuel Totten, William Parsons and Israel Charny (eds.), *Century of Genocide*. New York, Garland, pp. 372-391.
- Hobsbawn, Eric (1998) *Sobre la Historia*. Barcelona, Crítica.
- Houston, Christopher (2001) *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*. Oxford, Berg.
- Informe Quilès (1998), *Le Monde (Supplement)*, 17 de diciembre, pp. I-XVI.
- Jamous, Raymond (1993) "De la muerte de los hombres a la faz de Dios: violencia y paz en el Rif", en Julián Pit-Rivers y J. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid, Alianza, pp. 221-251.
- Kapuscinski, Ryszard (2000) "Patologías del Poder", *El País*, 10 de diciembre, pp. 14-15.
- Kenna, Margaret (1986) "Des terres, des prénoms et des sépultures... Propriétés et devoirs rituels sur une île grecque", en Bernard Kayser (ed.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. La Calade, Édisud.
- Kévorkian, R. H. (1999) "L'extermination des déportés arméniens dans les camps de concentration de Syrie et de Mésopotamie (1915-1916)", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 187-222.
- Kullashi, Muhamedin (1999) "Nettoyage ethnique" et génocide en ex-Yougoslavie", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 264-293.
- Kuper, Leo (1981) *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Kymlicka, W (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.
- Larkin, Emmet. "The Devotional Revolution in Ireland", *American Historical Review*, 77(3): 625-652.
- Lemkin, Raphaël (2002) "Genocide", en Alexander Hinton (ed.), *Genocide. An Anthropological Reader*. Oxford, Blackwell, pp. 27-42.

- Lespinay, Charles de (1999) "Génocide et idéologies d'exclusion importées en Afrique des Grands Lacs", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel.
- Lespinay, Charles de (2001) "The Churches and the Genocide in the East African Great Lakes Region", en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 161-179.
- Longman, Timothy (2001) "Christian Churches and Genocide in Rwanda", en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 139-160.
- Llobera, Josep R. (1999) "Nations (Imagined, Invented, Fabricated) and Popular Sovereignty", en *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela.
- Malkki, Liisa (1995) *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, Chicago University Press.
- Mandel, Ruth (1994) "Fortress Europe and the Foreigners within: Germany's Turks", en Victoria Goddard, Josep Llobera and Cris Shore (eds.), *Anthropology of Europe*. Oxford, Berg.
- Mann, Michael (2000) "La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición moderna", *New Left Review* 1: 20-50.
- Martin, Gerard (2000) "The "Tradition of Violence" in Colombia: Material and Symbolic Aspects", en G. Aijmer and J. Abbink (eds.), *Meanings of Violence*. Oxford, Berg, pp. 161-191.
- Mayotte, Judith (1997) "Beyond the Balkans", en Julie Mertus, Jasmina Tesanovic, Habiba Metikos and Rada Boric (eds.), *The Suitcase. Refugee Voices from Bosnia and Croatia*. Berkeley, University of California Press, pp. 213-226.
- Mc Court, Frank (1999) *'Tis (I tant)*. Barcelona, Columna.

- Mendez, Denise (1999) "À propos d'une tradition occidentale: universalisme et discriminations raciales", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 297-309.
- Mertus, Julie, Tesanovic, Jasmina, Metikos, Habiba and Boric Rada (eds.), (1997) *The Suitcase. Refugee Voices from Bosnia and Croatia*. Berkeley, University of California Press.
- Milicevic, Aleksandra (2000) "Guerra urbicida en la antigua Yugoslavia. ¿Por qué fueron destruidas las ciudades de la antigua Yugoslavia?", en Maria-Àngels Roque (ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Icaria, pp. 75-84.
- Mitterauer, Michael y Sieder, Reinhard (1983) *The European Family: Patriarchy to Partnership from the Middle Age to the Present*. Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, Sally Falk (1989) "The Production of Cultural Pluralism as a Process", *Public Culture*, 1(2): 26-48.
- Nahoum-Grappe, Véronique (dir) (1993) *Vukovar, Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*. Cahors, Esprit.
- Pagnini, Marcello (1992) *Estructura literaria y método crítico*. Madrid, Cátedra.
- Pavese, Cesare (1986) *Poesía*. Barcelona, Taifa.
- Paxson, Heather (1996) "Gender and Genealogy, Diaspora and Demographics: Notes on Greek Population Policy", Paper presented to workshop "Procreation Theories", London School of Economics.
- Paz, Octavio (1995) *El laberinto de la soledad*. Madrid, Cátedra. (1950).
- Pisano, Isabel (1999) "Asediadas", *Marie Claire*, mayo.
- Porqueres, Enric (2001) "Le mariage qui dérange. Redéfinitions de l'identité nationale basque", *Ethnologie Française* XXXI(3): 527-536.

- Porqueres, Enric (2002) "Nación, parentesco y religión: el nacionalismo vasco entre la sangre y la tierra de la patria", en Joan Bestard (ed.) *Identidades, relaciones y contextos*. Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 47-69.
- Safran, William (1991) "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, 1(1): 83-99.
- Sant Cassia, P. (1992) *The Making of the Modern Greek Family. Marriage and Exchange in 19th Century Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Santuret, José (1996) *Le refus du sens. Humanité et crime contre l'humanité*. Paris, Ellipses.
- Schneider, David (1971) "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship", en Robert Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*. Seattle, American Ethnological Society, pp. 116-125.
- Sehene, Benjamin (1999) *Le piège ethnique*. Paris, Éditions Dagorno.
- Sells, Michael (2001) "Kosovo Mythology and the Bosnian Genocide", en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 180-205.
- Sarafian, Ara (2001) "The Absorption of Armenian Women and Children into Muslim Households As a Structural Component of the Armenian Genocide", en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 209-221.
- Siddiqi, Dina M. (1998) "Taslina Nasreen and Others: The Contest over Gender in Bangladesh", en Herbert Bodman and Nayereh Tohidi (eds.), *Women in Muslim Societies. Diversity Within Unity*. Boulder, Lynne Rienner, pp. 205-228.
- Sliwinski, Marek (1999) "Déportations et exterminations au Cambodge: pour une théorie générale du génocide", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 245- 263.

- Sommer, Doris (1990) "Irresistible romance: the Foundational Fictions of Latin America", en Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. London, Routledge.
- Steiner, George (1996) *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona, Gedisa. (1984).
- Suny, Ronald (2001) "Religion, Ethnicity, and Nationalism: Armenians, Turks, and the End of the Ottoman Empire", en Omer Bartov and Phyllis Mack (eds.), *In God's Name. Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York, Berghahn, pp. 23-61.
- Taylor, Christopher (1999) *Sacrifice as Terror. The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford, Berg.
- Thévenin, Étienne (1999) "La famine de 1932-1933 en Ukraine", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 225-236.
- Totten, Samuel; Parsons, William and Charny, Israel (eds.) (1997) *Century of Genocide*. New York, Garland.
- Totten, Samuel; Parsons, William and Hitchcock, Robert (2002) "Confronting Genocide and Ethnocide of Indigenous Peoples", en Alexander Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Berkeley, University of California Press, pp. 54-91.
- Valenzuela, Javier (1999) "Con permiso para odiar", *El País*, 15 de agosto.
- Viviano, Frank (2001) *Seul le sang lave le sang. Enquête sur un meurtre familial à la sicilienne*. Paris, Albin Michel.
- Weber, Max (1977) *Economía y sociedad. Vol. 1*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Brackette (1995) "Classification Systems Revisited: Kinship, Caste, Race, and Nationality as the Flow of Blood and the Spread of Rights", en Sylvia Yanagisako and Carol Delaney (eds.), *Naturalising Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge, pp. 201-236.

- Woisard, Laurence (1999) "La notion de génocide à partir de la famine de 1932-1933 subie par les Ukrainiens", en Catherine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel, pp. 237-244
- Wolfe, Patrick (1999) *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology. The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. London, Cassell.
- Xanthakou, Margarita (1993) *Mémoires Grecques*. Paris, Hachette.

El siglo XX ha sido llamado el "siglo del genocidio" por el número de genocidios y de víctimas, que un especialista ha evaluado en sesenta millones, pero también por la acuñación del término genocidio por Lemkin, la celebración de la Convención de la ONU sobre el Genocidio (1948), que lo definió como un crimen universal e imprescriptible, y la creación de diversos Tribunales internacionales. La Antropología en general ha prestado poca atención a este tema complejo y de dimensiones trágicas y se ha centrado más bien en el estudio del etnocidio, es decir, la destrucción de la cultura de un grupo humano. En este texto, por el contrario, se plantea el papel de la cultura, de una matriz cultural compuesta por concepciones de procreación, monoteísmo y nación o pueblo, representadas mediante relatos de inicio, personificaciones y símbolos, en el exterminio de grupos humanos específicos. Probablemente la contribución más importante del texto estriba en la perspectiva adoptada, es decir, en el planteamiento comparativo de la relación entre cultura, estado y genocidio. El estudio de este tema supone un desplazamiento importante en relación a los temas por los que me he interesado anteriormente, pero como muestra el texto, está enraizado parcialmente en ellos. Se trata de un objeto de estudio no sólo de importancia científica, sino también ética.

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

